

Spinoza. Quinto coloquio

Diego Tatián (comp.)

Eremiev, Boris

Spinoza : quinto coloquio / Boris Eremiev ; Marcelo Gross villanova ; Damián J. Rosanovich. - 1a ed. - Córdoba : Brujas, 2009.
384 p. ; 21x14 cm.

ISBN 978-987-591-187-1

1. Filosofía Moderna. I. Gross villanova, Marcelo II. Rosanovich, Damián J. III.
Título
CDD 190

© Editorial Brujas

1° Edición.

Impreso en Argentina

ISBN: 978-987-591-187-1

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de tapa, puede ser reproducida, almacenada o transmitida por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o por fotocopia sin autorización previa.



ENCUENTRO
Grupo Editor



Editorial Brujas

Miembros de la CÁMARA
ARGENTINA DEL LIBRO



www.editorialbrujas.com.ar

publicaciones@editorialbrujas.com.ar

Tel/fax: (0351) 4606044 / 4691616- Pasaje España 1485 Córdoba - Argentina.

Índice

Nota de presentación.....	9
---------------------------	---

SPINOZA Y OTROS MODERNOS

El piloto y el autómatas. La crítica de Spinoza a la teoría de las pasiones según Descartes, Boris Eremiev	13
---	----

Una interpretación de las leyes hobbesianas, Marcelo Gross Villanova	25
---	----

Imaginación y política en Hobbes y en Spinoza, Damián J. Rosanovich	35
--	----

Libertad de expresión en Hobbes y Spinoza, Laura Ceballos Speranza	45
---	----

Individuo e individuación en Spinoza y Leibniz: la insalvable disputa, Cecilia Abdo Ferez	55
--	----

Spinoza en Schelling. Distinción y conexión entre sustancia y unidad, Laura Casabella Velazco	67
--	----

Res e verba: rupturas com a tradição retórica entre Espinosa e Vico, Antonio José Pereira Filho	75
--	----

SPINOZA Y LOS CONTEMPORÁNEOS

Bergson e Espinosa: crítica ao <i>paralelismo</i> e apontamentos sobre a eternidade, Marine Pereira	87
--	----

¿Existe un “sistema absoluto” spinozista? Disquisiciones sobre la lectura kojeviana de Spinoza, Mariana de Gainza	97
--	----

Amsterdam, Jerusalem y Atenas: un problema spinoziano en la filosofía de Leo Strauss, Guillermo Vázquez	105
--	-----

Spinoza, Reich y la educación, Daniel C. Avila	115
El doble filo del paralelismo. Rastros de Spinoza en la teoría deleuziana del concepto, Axel Cherniavsky	125
Sobre la relación de producción característica del capitalismo, Julián Ferreyra	135
La problemática circularidad de todo (re)comienzo. Spinoza, luego Badiou, Roque Farrán	143
“Sabiduría” y política: Spinoza y el pragmatismo (una lectura rortyana), Jazmín Acosta	155

PASIONES Y POLÍTICA

Retórica e paixões. Acerca do tema do império da mente e de outros impérios sobre os afetos, Douglas Ferreira Barros	169
Beatitude e liberdade na <i>Ética</i> de Benedictus de Spinoza, Emanuel Angelo da Rocha Fragoso	179
Saber que no sé: entre la humildad y la ambición, Juliana Merçon	189
Superstição e política, André Menezes Rocha	199
El Estado: ¿la suma de todos los miedos? Los “falsos positivos” en Colombia, Alberto Bejarano	211
La paz después de la paz. Conflicto social y felicidad política desde una perspectiva spinoziana, Andrea B. Pac	221
Apto para muchas cosas. Cuerpo humano y cuerpo político, Guillermo Ricca	233
La filosofía de Spinoza y la biopolítica: cuerpo, potencia y libertad, Pablo Martín Méndez	245

VARIA

Espinosa, uma filosofia sem sujeito?, Cátia Benevenuto de Almeida	255
Poesía y naturaleza, María Verónica Galfione	267
Lo que no cierra (o también: esto no es Todo), Matías Soich	279
Sotto voce: El oído encantado, la rebelión de la pureza, Tamara Pugliarello	287
Spinoza como “mercator sapiens”, Miriam van Reijen	295
Algunas notas sobre las traducciones del <i>Tratado Teológico-Político</i> , Reyda Ergün-Cemal Bâli Akal	307
A noção de contemplação na <i>Ética</i> III, Luís César Oliva	315
Spinoza y la acusación de ateísmo, María Jimena Solé	325
¿Existe en el mundo contemporáneo una dimensión ideológica del spinozismo?, Ezequiel Ipar	337
<i>Aliquid</i> . Conjetura sobre una eternidad por la práctica, Diego Tatián	353

Separata: Poemas de *La Etica de Spinoza demostrada según el orden poético* (2005-2006), **Liliana Lukin**

Nota de presentación

El *Quinto Coloquio Internacional Spinoza* de Vaquerías cuyos trabajos recoge este volumen, tuvo lugar entre los días 28 y 31 de octubre de 2008 y, como en otras ocasiones, contó con la presencia de investigadores y estudiantes de Argentina, Brasil, Chile, Turquía, Holanda, Colombia. Al igual que en los anteriores, la temática abierta del encuentro concitó trabajos que abordaron diversos aspectos de la obra de Spinoza, según puede comprobarse con el recorrido por el índice del libro –que se añade a otros cuatro¹, con los cuales forma un creciente archivo de trabajos en lengua española y portuguesa, un curso continuo y persistente de contribuciones sobre el filósofo de Amsterdam.

¹ *Spinoza. Primer coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2005; *Spinoza. Segundo coloquio*, Altamira, Buenos Aires, 2006; *Spinoza. Tercer coloquio*, Brujas, Córdoba, 2007; *Spinoza. Cuarto coloquio*, Brujas, Córdoba, 2008

SPINOZA Y OTROS MODERNOS

El piloto y el autómeta. La crítica de Spinoza a la teoría de las pasiones según Descartes

Boris Eremiev (Universidad de Chile)

Spinoza inaugura el libro tercero de la *Ethica*, en el cual trata de las pasiones humanas, con uno de los pocos ataques directos a la filosofía de René Descartes.

“No obstante, no faltaron hombres destacados (a cuya labor e industria confesamos que debemos mucho) que escribieron muchas cosas excelentes y dieron consejos llenos de prudencia a los mortales; con todo, nadie, que yo sepa, determinó la naturaleza de los afectos y sus fuerzas, y qué puede, a la inversa, el Espíritu para moderarlos. Sé, ciertamente, que el celeberrimo Descartes, aunque también haya creído que el Espíritu tenía en sus acciones una potencia absoluta, intentó explicar los afectos humanos por sus causas primeras y al mismo tiempo la vía por la que el Espíritu puede tener un imperio absoluto sobre los afectos. Pero, a mi juicio, no hizo otra cosa que mostrar la agudeza de su ingenio, como en su lugar lo demostraré” (EIIIpraef. :G. II 137-138) ¹.

No deja de ser sorprendente que Spinoza critique de manera tan abierta a Descartes, pues, para él, en muchos temas éste es una autoridad². No obstante, es precisamente en el tratamiento de las pasiones donde las diferencias entre Spinoza y Descartes se hacen más manifiestas. A nuestro juicio, es posible, sin embargo,

¹ Las citas corresponden a la edición de Carl Gebhardt, en lo referente a la *Ethica* utilizo a fin de dar mayor precisión a los pasajes mencionados la siguiente nomenclatura: praef para prefacio, p para proposición, esc, para escolio y números romanos para indicar la parte de la obra, así EIIIp23esc, se refiere al escolio de la proposición 23 de la tercera parte de la *Ethica*. Las traducciones de los textos de Spinoza son de mi autoría. En cuanto a Descartes utilizo la edición de Adam Tannery, además, tengo en cuenta las propias divisiones al interior de los textos a la hora de citarlos.

² Usualmente Spinoza cita a Descartes como autoridad, así, por ejemplo en la correspondencia con Oldenburg, donde crítica al químico Robert Boyle (Cartas 6, 11 y 13).

comprender buena parte de la Ethica como una respuesta a los problemas que entrañaba la filosofía cartesiana.

Es sabido que la búsqueda cartesiana está orientada a la obtención de la certeza, la cual, a juicio de Descartes, aún no se había hallado. De este modo, la labor del francés es encontrar un medio de acceder a ella. Lo que nos ofrece como solución a esta tarea es una eliminación de todos aquellos prejuicios que nos impiden considerar las cosas de manera correcta. El artificio que utilizará como medio de expurgación es la “duda metódica”. Su uso nos conduce al descubrimiento del *cogito* como primera certeza.

En las *Meditaciones* el filósofo se vuelca sobre sí y considera aquellas cosas que le parecían ser propias a su persona. Como ha dudado de la existencia del cuerpo le parece que todas las cosas correspondientes a éste no pueden afirmarse realmente³ de él mismo. Asimismo, aquellos atributos del alma que se corresponden con el cuerpo son apartados por Descartes. En consecuencia, el único atributo que le queda a Descartes es el atributo del pensamiento. El hombre, así, queda reducido a una cosa que piensa.

Lo anterior es lo que da origen al dualismo cartesiano. Como resultado de la duda metódica el hombre queda reducido en un primer comienzo a una *res cogitans*, para luego, volver a recuperar su corporalidad. Sin embargo, el cuerpo y el espíritu quedan dentro de dos regiones ontológicas distintas: el espíritu se identifica con la sustancia pensante, mientras que el cuerpo queda dentro de la sustancia extensa⁴, quedando su unión garantizada exclusivamente en la acción divina⁵.

³ En efecto, Descartes en sus *Principia* diferencia varios tipos de distinción: real, modal, y de razón. La primera corresponde a la diferencia que se da entre una sustancia y otra en virtud de la cual las comprendemos de manera independiente. La segunda se refiere a la distinción que se da entre un modo (propiedad) y una sustancia o entre un modo y otro. Por último, la distinción de razón es aquella que no tiene un fundamento en la cosa, sino que es obra exclusiva de nuestro pensamiento (cf. *Principia* I. § 60-62).

⁴ Quizás al lector pueda parecerle sorprendente que utilicemos la palabra “dentro” para explicar la relación entre el cuerpo humano y la *res extensa*, sin embargo, tenemos una razón para ello, a saber, mientras que Descartes no

Como resultado de estos desarrollos metafísicos surge una imagen compuesta del hombre cuya relación entre sus partes no queda establecida de manera satisfactoria. Esta aparente incomunicación entre el alma y el cuerpo es lo que llevará a la princesa Isabel de Bohemia a plantearle a Descartes una serie de preguntas referentes a la naturaleza de dicha unión y al modo por medio del cual podemos controlar nuestras pasiones.

“...he apartado de mi mente cualquier consideración que no sea la de esa bondad para rogaros que me hagáis saber de qué forma puede el alma del hombre determinar a los espíritus del cuerpo para que realicen los actos voluntarios, siendo así que no es el alma sino substancia pensante. Pues parece como si toda determinación de movimiento procediera del objeto movido, a tenor de la forma en que lo impulsa aquello que lo mueve, o dependiera de la calidad y forma de la superficie del cuerpo. Requieren contacto las dos primeras y extensión la tercera de ellas. Excluí ésta por completo de la noción que tenéis del alma, y a mí me parece aquél imposible en cosa

duda en afirmar una pluralidad de entes pensantes, establece que hay tan solo una sustancia extensa, a partir de la cual se conforman todos los cuerpos.

⁵ El problema anterior está vinculado íntimamente con otro, a saber, con lo que podríamos llamar la teodicea cartesiana. En efecto, como es sabido, el sostén último de la metafísica cartesiana es el Dios garante, el cual, debido a su perfección, evita que nos equivoquemos cuando percibimos las cosas de manera clara y distinta. Sin embargo, las propias *Meditaciones* se inician con la constatación de las múltiples veces que nos hemos equivocado. Si esto es así, y lo es, ¿cómo es posible que exista el error? Descartes se ve enfrentado a la dificultad de explicar lo que había sido el punto de partida de su empresa filosófica. La solución cartesiana es atribuir a la libertad humana el origen de todos los errores. Lo que hace el filósofo francés es analizar nuevamente la naturaleza humana, pero esta vez no en términos del tipo de ideas que encuentra en ella, sino en términos de las facultades que le corresponden distinguiendo dos: el intelecto y la voluntad. El primero es de naturaleza finita, diferenciándose por ello del intelecto divino, en cambio, la voluntad humana es infinita, no cabiendo límites a lo que se puede desear. En esa diferencia radica la fuente del error para Descartes, pues cuando la voluntad excede lo que el entendimiento le muestra de manera clara y distinta, afirmando lo que es confuso o incierto, surge el error el cual resulta así responsabilidad del hombre.

material” (carta de Isabel de Bohemia a Descartes fechada el 16 de mayo de 1643) ⁶.

A nuestro juicio este tipo de problemas fue lo que llevó a Descartes a realizar el *Tratado sobre las pasiones del alma*, pues es en esa obra donde se trata de manera específica la relación entre alma y cuerpo y cómo se influyen recíprocamente.

Descartes comienza el mencionado *Tratado* definiendo lo que entiende por acción y pasión.

“Y, para comenzar, considero que todo lo que se hace o acaece de nuevo es generalmente llamado por los filósofos pasión en relación con el sujeto que la recibe y acción respecto del que hace que la reciba” (PA, art I).

Ahora bien, lo dicho más arriba se aplica especialmente a la relación cuerpo-alma, pues no hay nada que afecte más inmediatamente a nuestra alma que el cuerpo. Así, hay que diferenciarlos para saber qué función le corresponde a cada cual.

La regla que Descartes da para distinguirlos es bastante simple: si se da algo en nosotros que se pueda atribuir a los cuerpos inanimados ese algo corresponde al cuerpo; por el contrario, si se da algo que no puede ser atribuido al cuerpo, entonces ese algo corresponde al alma. De esto se desprende que el calor y el movimiento de los miembros proceden del cuerpo y los pensamientos del alma. Así el siguiente punto es describir las

⁶ La respuesta de Descartes es la siguiente. En nosotros existen ciertas nociones primitivas, unas de carácter más general, a saber, cosas como el ser, el número, la duración, etc; y otras más particulares: para el cuerpo, la extensión de la que se derivan la forma y el movimiento; para el alma, el pensamiento del cual se siguen las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad. Finalmente, para el alma y el cuerpo juntos tenemos solo la noción de su unión de la cual se desprenden la fuerza del alma para afectar el cuerpo, y la fuerza del cuerpo para afectar al alma, provocando así sensaciones y pasiones. Ahora bien, no distinguir entre estas nociones y sus respectivos campos es, para Descartes, fuente de confusiones y errores. De este modo, lo que sucede es que se confunde la fuerza propia de los cuerpos para moverse entre sí, con la fuerza que corresponde a la que posee el alma para mover al cuerpo. Demás está decir que la respuesta cartesiana no es satisfactoria, pues en realidad no explica cómo es que el alma y el cuerpo se afectan mutuamente.

funciones correspondientes a cada uno de ellos. Con respecto al primero Descartes hace una breve descripción fisiológica del cuerpo. Como resultado de ella queda establecido que éste no es más que una máquina y que su unidad es una unidad orgánica dependiente del correcto funcionamiento de cada una de sus partes.

Respecto al alma, sabemos que, según Descartes, está íntimamente unida al cuerpo del hombre, debiendo estar en cada una de sus partes, pues, por un lado el cuerpo es uno y en cierto modo indivisible en razón de la disposición de sus órganos, pues, como hemos dicho recién, se relacionan de tal modo que cuando se quita uno todo el cuerpo se vuelve defectuoso; y, por otro lado, el alma es de tal naturaleza que no tiene ninguna relación con la extensión, las dimensiones u otras propiedades de la materia, sino solamente con el conjunto de sus órganos, y solamente se separa de ellos cuando este conjunto se disuelve. Sin embargo, existe una parte del cuerpo en la cual el alma ejerce sus funciones más particularmente que en otras. Ahora bien, tal es la glándula pineal. Así basta con que Dios dé a ésta el rol de sede del alma, es decir, que la haga de tal naturaleza para que, según los diversos estímulos que reciba, experimente ciertas modificaciones y el alma ciertos pensamientos. Luego, el alma experimentará los sentimientos de alegría, tristeza, hambre o sed, y tendrá ideas conformes a las diversas modificaciones del cuerpo al que está unida. Por ejemplo, si los nervios están tensos y quebrantados sentiremos dolor o titilación. Si las fibras nerviosas se excitan igual o desigualmente, se tendrá la sensación de lo suave o lo áspero. Ahora bien, cuando los movimientos que corresponden a los sentimientos, interiores o exteriores, llegan a la glándula pineal, el alma percibe esos diversos sentimientos mediante ideas que tienen al mismo tiempo algo de su naturaleza y de la del cuerpo. Estas ideas son de dos especies. Unas se refieren a los objetos exteriores; otras al cuerpo mismo. Finalmente hay otras que se refieren únicamente al alma, constituyendo lo que propiamente llamamos las pasiones del alma, es decir, las percepciones, sentimientos o emociones de esta alma, las cuales son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus animales⁷ (*PA arts.* 27-29).

⁷ Los espíritus animales corresponden a partes muy sutiles de la sangre las cuales son filtradas por los poros del cerebro y conducidos a través de los nervios a los músculos y viceversa.

Todas las pasiones del alma se reducen a las seis principales que son: la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza.

Estas pasiones pueden combinarse entre sí, produciendo de este modo gran número de otras nuevas pasiones, las cuales sería difícil enumerar. Pero su clasificación, su naturaleza y sus causas físicas, según Descartes, ya han sido suficientemente indicadas.

Recordemos el texto de Spinoza que hemos citado más arriba, en el cual se señala en qué consiste aquello que lo separa de quienes han tratado antes que el filósofo judío el tema de las pasiones. Vale la pena señalar que no establece diferencia entre sus predecesores (la mayoría o los filósofos dice) y los trata como a un conjunto. Precisamente en lo que concuerdan es donde nuestro filósofo se separa de ellos. Ellos se representan al hombre en la naturaleza “como un imperio dentro de un imperio”, es decir, como un sujeto que posee la virtud de determinarse a sí mismo porque está dotado de un alma capaz de controlar y dirigir al cuerpo. En cambio, Spinoza define al hombre del mismo modo que los demás entes, a saber, por su apetito o deseo de perseverar en el ser, restituyendo así las pasiones al cuerpo y el cuerpo a la naturaleza, cuyas leyes son inmutables. De este modo, las pasiones pueden ser comprendidas mediante sus causas y propiedades como cualquier otra cosa natural.

Al desechar la idea de una voluntad⁸ que estaría por encima del cuerpo, nuestro filósofo se separa de la tradición filosófica y

⁸ En efecto, para Spinoza la voluntad no es más que un concepto nominal que existe porque no somos capaces de darnos cuenta de que lo único que existe son las voliciones particulares determinadas por los objetos a las cuales están referidas: “Además, me pregunta qué errores observo en la filosofía de Descartes y Bacon. Por lo cual, aunque no es mi costumbre corregir los errores ajenos, quiero complacerle. Así, lo primero y más importante es que distaron mucho de la comprensión de la causa primera y del origen de todas las cosas. Lo segundo, es que no conocieron la verdadera naturaleza de la mente humana. Y lo último es que nunca investigaron la verdadera causa del error humano. Y cuán necesaria es la comprensión de estos tres puntos, solamente lo ignoran quienes están faltos de todo estudio y disciplina. Por lo cual sólo me volcaré a demostrar el tercer error. Hablaré brevemente de Bacon, quien habla poco de este asunto y casi nada prueba sino que solamente describe. Pues, en primer lugar, supone que el intelecto humano, además del engaño de los sentidos, es engañado solamente por su propia naturaleza, y se figura todas las cosas de

de Descartes que para explicar las relaciones entre alma y cuerpo usaba la imagen del piloto en un navío.

En el prefacio al libro tercero Spinoza indica las tres causas principales por las cuales los filósofos convierten al hombre en una excepción de la naturaleza, y al trastocarlas, establece una nueva forma de tratar las pasiones. Ahora bien, si la física es capaz de describir en qué consiste el orden de la naturaleza, y si resulta que el hombre se ajusta a él en vez de constituir una excepción, entonces será posible determinar en qué consisten las pasiones, que dejarán de ser algo indeterminado, volviéndose inteligibles. Además, al demostrar que el hombre no tiene sobre sus acciones un poder absoluto, se vuelve inútil e ilusorio resolver los conflictos pasionales por medio de la propuesta cartesiana que convierte al alma en una instancia susceptible de controlarlas. Por último, si el hombre no se determina solamente a partir de sí mismo, para comprender los afectos o pasiones será necesario

acuerdo a su naturaleza y no de acuerdo al universo, de suerte que es parecido a un espejo que no se conforma a los rayos de las cosas brillantes, sino que mezcla su naturaleza con la de ellas. En segundo lugar, supone que el intelecto humano es llevado a lo abstracto por su propia naturaleza y que se figura fluidas aquellas cosas que son constantes, etc. En tercer lugar, que el intelecto humano aumenta y que no puede mantenerse firme ni descansar, y las tres causas que asigna pueden ser reducidas a una sola, dada por Descartes, a saber, que la voluntad humana es libre y más amplia que el intelecto, o bien, como lo dice más confusamente el mismo Verulamio (Aph. 49), porque el intelecto no es de luz seca, sino que es empapado por la voluntad (debemos notar que el Verulamio a menudo concibe el intelecto por la mente en lo cual se diferencia de Descartes). Por ende, demostraré que esta causa es falsa, cuidando poco de las restantes por ser de ninguna importancia. Lo cual ellos mismos habrían visto con tal que hubieran atendido al hecho que la voluntad difiere de esta o aquella volición, del mismo que lo blanco difiere de éste o aquel blanco, o la humanidad de éste o aquel hombre. De ahí que sea igualmente imposible concebir que la voluntad es causa de ésta o aquella volición y que la humanidad sea causa de Pedro y Pablo. De este modo, ya que la voluntad es un ente de razón nunca debe decirse causa de ésta o aquella volición, y, ya que las voliciones particulares requieren de una causa para existir no pueden decirse libres, sino que son como son determinadas por sus causas. Y, finalmente, según Descartes, los mismos errores son voliciones particulares, de ahí que no sean libres, sino determinados por causas externas, lo cual era lo que le prometí demostrar” (Carta II, dirigida a H. Oldenmburg).

considerar la naturaleza de los demás cuerpos que lo determinan, o dicho con más propiedad, habrá que considerar cada cuerpo dentro del conjunto en el cual se inscribe, y no de un modo aislado. Las pasiones sólo se comprenderán si se tienen en cuenta los demás cuerpos que actúan sobre ellas.

En el escolio segundo del libro tercero de la *Ethica* Spinoza afirma que “nadie sabe lo que puede un cuerpo”. Hasta ese momento los filósofos para tratar de los afectos se habían preocupado sobre todo del alma o habían considerado la naturaleza humana tomando como punto de referencia el pensamiento. El filósofo judío, en cambio, muestra a través de todo este escolio por qué la perspectiva de los filósofos invierte el orden de las cosas al pensar el alma como causa de los afectos del cuerpo. Según Spinoza los afectos deben ser comprendidos a partir de la extensión, es decir, a partir de la materialidad que les es propia.

Antes de examinar los argumentos cartesianos que prueban el poder del alma sobre el cuerpo Spinoza prefiere partir estableciendo la autonomía del cuerpo respecto del alma. Éste obedecerá a leyes propias que no le son impuestas por el alma.

El filósofo comienza señalando el olvido del que había sido objeto el cuerpo considerado en su naturaleza propia. Jamás hasta entonces el cuerpo había sido pensado a partir de sus propias leyes, es decir, a través de las únicas leyes de su naturaleza considerada como puramente corpórea. Así, se propone entrar en un tema y por ello, a nuestro juicio, insiste en la ignorancia que rodea al cuerpo, la cual podría haberse mantenido, pues el cuerpo del que se había tratado hasta entonces, había sido uno que no obedecía a leyes que eran las suyas. El cuerpo que nos descubre Spinoza en este escolio es un cuerpo que pertenece solamente a la extensión,⁹ y nadie ha conocido ese cuerpo “de un modo lo suficientemente preciso como para poder explicar todas sus

⁹ Las razones de esto se encuentran en que Spinoza utiliza lo que algunos comentaristas del ámbito sajón han llamado el principio de semejanza causal, según éste, solo es posible que una cosa sea causa de otra si y solo si tiene algún grado de semejanza con ella. De este modo, en función de la distinción real entre los atributos del pensamiento y la extensión no es posible que uno sea causa del otro.

funciones”. Lo que presenta y aquello que defiende es la existencia de un cuerpo nuevo y desconocido.

Cuando Spinoza afirma que nadie ha determinado lo que puede el cuerpo considerado solamente desde el punto de vista de las leyes de la naturaleza corpórea, añade también en una segunda mitad de la frase que tampoco nadie ha determinado lo que no puede, a menos de estar determinado por el alma, es decir, según él, nadie ha podido determinar en qué el alma era indispensable para el funcionamiento del cuerpo. Pero justamente es esto lo que Descartes hace en las *Meditaciones* y en las *Pasiones del alma*, por ello, los argumentos de Spinoza se dirigen a demostrar lo errado de semejante pretensión.

La limitación de la hipótesis cartesiana queda expuesta, a juicio de Spinoza, al emplear un vocabulario correspondiente al ámbito de la física: “*Además nadie sabe de qué modo, ni con qué medios el espíritu mueve al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle, ni con qué rapidez puede moverlo*”. Tenemos que acotar que si bien el propio Descartes fue pionero en considerar las pasiones desde un punto de vista físico, con todo, como ya vimos, termina remitiéndolas al alma. Así, el filósofo francés fue el primero en anunciar el proyecto de considerar las pasiones desde la perspectiva de la física, pero es Spinoza quien considera que realmente lo lleva a cabo.

Lo que Spinoza critica en este escolio es la visión que Descartes tiene del cuerpo. Aún cuando razona sobre la base de ejemplos y casos concretos nos parece que éstos conforman un tipo de refutación lo suficientemente sólida como para poner en jaque al pensamiento cartesiano. Mediante una serie de imágenes el filósofo judío muestra hasta qué punto la experiencia nos brinda una manera de comprensión del cuerpo muy distinta de la que el autor de las *Meditaciones* nos ofrece. Estos ejemplos le muestran al lector cómo desde experiencias que evidentemente posee se sigue una concepción de la naturaleza del cuerpo radicalmente distinta a la que se venía albergando hasta la época. Para ello utiliza dos vías: a) muestra el poder del cuerpo y su autonomía y b) muestra la impotencia del alma cuando quiere controlar al cuerpo y hacer que le obedezca.

El primer grupo de ejemplos escogidos por Spinoza para probar el poder del cuerpo y su autonomía es el de los animales y el de los sonámbulos.

Los animales realizan actos que aventajan en inteligencia todo lo que el pensamiento humano, esto es, el espíritu hubiera podido pretender: “*en los animales se observan muchas cosas que exceden con mucho la sagacidad humana*”. Esta habilidad animal presupone la tesis cartesiana de que los animales son propiamente autómatas que carecen de un espíritu al modo humano,¹⁰ pues de este modo resulta que un mero cuerpo es capaz de hacer cosas que el espíritu no es capaz de concebir. Además, la observación sobre la conducta de los animales le permite a Spinoza devolver al hombre a la naturaleza, en vez de convertirlo en un ser aparte.

Los sonámbulos van mucho más lejos, pues mientras duermen efectúan algunos actos que cuando están despiertos, es decir, cuando se supone que son amos y señores de sí, no harían. La idea que subyace, a nuestro juicio, en esta consideración, es la ilustración no sólo de la autonomía mecánica del movimiento corporal que el cuerpo evidencia, cosa que en realidad no está tan alejada del cartesianismo, sino que los movimientos que el cuerpo ejecuta en este estado son abiertamente contrarios a los que la conciencia del sujeto le dictaría. Es decir, el cuerpo no sólo es autónomo respecto del espíritu, sino que es capaz de “rebelarse” contra éste. Así, gracias a los ejemplos anteriores Spinoza señala la amplitud insospechada del cuerpo cuando se le considera aparte del alma y, además, la ignorancia que tenemos de ese poder.

El segundo grupo de ejemplos, se refiere a los momentos en que se observa claramente la falta de libertad del hombre en sus acciones y la ilusión de libertad que estas acciones conllevan. Así, la galería de personajes utilizada corresponde al infante, al niño, al borracho, el loco y la charlatana. Todos ellos se

¹⁰ La tesis cobra fuerza si se consideran las opiniones que Descartes efectúa en el *Discourse* sobre los animales. En concreto ahí nos asevera que la principal diferencia entre el hombre y los animales radica en la capacidad humana de poseer un lenguaje complejo articulado, lo cual es inimitable por parte de ningún animal, pues aunque tengan órganos que les permiten proferir palabras, como es el caso con los loros y urracas, no son capaces de dar a entender qué es lo que sucede en su interior (Cf. *Discourse* V).

caracterizan por un gesto común: la impotencia para reprimirse en sus acciones, y en el caso particular del borracho, por el arrepentimiento de las acciones que sobrio no habría llevado a cabo. La causa de esta ilusión no es otra que la ignorancia del orden causal que muestra claramente las determinaciones que llevan al hombre a comportarse de la manera en que lo hace. Spinoza, por último, menciona muy al paso una de sus tesis más radicales: que una idea implica de suyo su afirmación y que no es concebible una idea sin su consecuente afirmación o negación. Por ende, no hay tal cosa como la libertad, pues no hay idea sin una acción implícita en ella¹¹.

Descartes desarrolla una filosofía sistemática o, al menos, un proyecto de ella, pero dentro de esta labor el tratamiento de las pasiones tiene un lugar indeterminado, pues por una parte es la corona de las investigaciones referentes al hombre y por otro, sólo es desarrollado en una sola obra y como respuesta a las objeciones de uno de sus corresponsales. Esta actitud podría ser el resultado del escollo que significaba exponer las pasiones, que implican la naturaleza del cuerpo y el alma, en una filosofía que establece una distinción tajante entre la *res extensa* y la *res cogitans*. La respuesta de Descartes a esta problemática fue desarrollar una concepción mecanicista del cuerpo asumiendo *de facto* su unión para explicar cómo es que el cuerpo y el alma funcionaban cuando padecemos algo.

Spinoza tiene una estrategia más compleja para enfrentarse a este problema, pues no solo debe explicar las pasiones sino también demostrar que lo que se considera acerca de ellas no corresponde a la realidad. De este modo a partir de experiencias cotidianas muestra que el cuerpo y el alma son independientes uno del otro y, aún más, que el mero cuerpo basta para explicar las pasiones. Con ello critica de manera abierta la posición

¹¹ En efecto, Descartes distingue al interior del pensamiento la voluntad y la facultad cognitiva. Con ello puede afirmar que las ideas son representaciones de las cosas a las cuales es posible por medio de la voluntad afirmar negar o suspender el juicio. Spinoza no establece la diferencia anterior, una idea es de suyo una acción mental, de este modo las ideas se distinguen no sólo por aquello de lo que son idea, son también por lo que podríamos llamar su modalidad cognitiva, es decir, según que sea verdadera, dudosa o falsa (EIIp43esc).

cartesiana mostrando lo que a juicio de Spinoza es el mayor error de la tradición que Descartes continúa: concebir que el hombre es libre en sus acciones y que, por ende, es una entidad ajena al orden natural.

De ese modo la posición de Descartes se vuelve más natural y por ende más conservadora que la de Spinoza, en el sentido de que corresponde a lo que nosotros usualmente experimentamos cuando padecemos o sentimos algo. No obstante, la reflexión del filósofo judío tiene el mérito de socavar estas creencias por medio de experiencias cotidianas mostrando las implicancias que se siguen de situaciones que pasan desapercibidas.

Bibliografía

Fuentes

-Adam, Ch., et Tannery, P. *Oeuvres de Descartes*, Publiées par-, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1973.

-Gebhardt, C., *Spinoza. Opera*, Heidelberg, C. Winter, 1972.

Traducciones al castellano

-Gallego (1999): Descartes, R., *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. Traducción de María Teresa Gallego Urrutia. Ed. Alba, Barcelona, 1999.

-Martínez (1997): Descartes, R., *Las pasiones del alma*. Traducción de José Martínez. Ed. Tecnos, Madrid, 1997.

-Quintás (1981): Descartes, R., *Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría*. Prólogo, traducción y notas de Guillermo Quintás Alonso. Ed. Alfaguara, Madrid, 1981.

Comentarios y artículos

-Arber (1943): Arber, A., "Spinoza and Boethius". En *Isis*, Vol. 44, No. 5 (Summer., 1943), pp. 399-403.

-Bodei (1995): Bodei, R., *Geometría de las pasiones*, FCE, México 1995.

-Roth (1924): Roth, L., *Spinoza, Descartes & Maimonides*. Ed. Russell & Russel. USA, 1963.

-Rábade (1971): Rábade, S., *Descartes y la gnoseología moderna*. Ed. G del Toro. Madrid, 1971.

Una interpretación de las leyes hobbesianas

Marcelo Gross Villanova (USP, Brasil)

I. El dislocamiento metafísico

Con la convicción de que el sistema ético-político hobbesiano guarda una unidad de sentido con sus posicionamientos metafísicos, Zarka¹ va a investigar esas raíces, a fin de formar un cuadro de las “decisiones metafísicas de Hobbes”. Su intuición básica es que la metafísica de la separación entre las palabras y las cosas y la instauración política aparecen como dos lados de la misma problemática.

Hobbes aísla la lógica del discurso de la lógica de la ontología. Las exigencias internas del discurso no están amarradas a las cosas. La atribución de la noción de “verdad” y “falsedad” es exclusiva de la proposición, así como el principio de contradicción es atribución exclusiva al discurso y no a las cosas, o sea, sólo las proposiciones pueden ser “verdaderas” o contradictorias. Así, “Hobbes instaura una separación insuperable entre el lenguaje y el mundo”², de modo que, a partir de ese dislocamiento metafísico (*déplacement métaphysique*), con la laguna de un orden ontológico y una lógica axiológica natural para fundamentar el Estado, la institución política de un código jurídico sustituye el orden ontológico perdido. Vale decir que Hobbes formula la hipótesis de la aniquilación del mundo con el objetivo de investigar el poder cognitivo y las representaciones que son hechas del mundo y cómo ellas pueden ser independientes de la suposición de que las cosas que son representadas existen – el saber no parte del mundo o del ser, sino de la representación.

Esa separación, transpone el plano de los valores, significa darse cuenta de que lo que es llamado “bueno” o “malo” es, antes de la referencia a los objetos, representación del deseo o de la aversión de la persona que lo usa: “No hay una regla común del

¹ *La Décision Métaphysique de Hobbes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987, 12.

² *Ibid.*, p. 22.

bien y del mal, que pueda ser extraída de la naturaleza de los propios objetos. Ella sólo puede ser extraída de la persona de cada uno (cuando no hay Estado) o entonces (en un Estado) de la persona que representa a cada uno”³. Las representaciones nacen, se conservan y se organizan por la actividad mental del individuo, de modo que los valores morales no dependen de la naturaleza de las cosas, sino de la representación que se hace de ellas. Es interesante notar aquí la analogía que es posible establecer entre la hipótesis de la aniquilación del mundo y la hipótesis de aniquilación del Estado: así como en las cosas no hay un orden ontológico para la organización de las representaciones, tampoco hay un orden *a priori* para los valores. Solo la propia instauración política es susceptible de establecer un orden. La palabra es el constituyente elemental del conocimiento racional, como la sensación sería el constituyente elemental del conocimiento empírico: “no hay universales sino en las denominaciones”⁴. La razón está constitutivamente ligada al aparato material del lenguaje. El lenguaje no presupone una convención anterior, incluso entre los hombres; al contrario, a partir del lenguaje es que toda convención se hace posible. El lenguaje tiene la función de estructurar el pensamiento.

En ese sentido, “la fundación política de un código jurídico del Estado sustituye el orden ontológico perdido”. La política no será ni una historia de los Estados ni una descripción empírica o un inventario de las formas de gobierno o una discusión para el mejor gobierno (como en Aristóteles), sino una deducción de la necesidad de una fundación original y no-histórica del Estado: “Esta ciencia debe permitir salir, por la certeza del saber, del conflicto de las opiniones sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, porque la instauración del Estado es, al mismo tiempo, instauración del código jurídico que determina la regla de lo justo y de lo injusto”⁵.

³ Hobbes, *Leviatã, ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, 33.

⁴ Hobbes, *Elementos do direito natural e político*. Porto: Rés, 2000, 38.

⁵ Zarka, *op. cit.*, 165.

II. Ley natural y ley civil

La ley natural es definida como “un dictamen de la razón sobre las cosas a hacer u omitir para garantizarse, cuando sea posible, la preservación de la vida y de las partes del cuerpo”⁶. La ley civil, por su parte, tiene una definición diferente a la de la ley natural: si la ley natural es producto de la razón, la ley civil, en contraste, es manifestación de la voluntad, no del súbdito, sino del representante del Estado – “aquellas reglas que el Estado le impone, oralmente o por escrito, o por señal suficiente de su voluntad, para usar como criterio de diferencia entre el bien y el mal; o sea, de lo que es contrario o no es contrario a la regla” (*Leviatã*, 161). En función de esa definición de ley civil y de la concepción de justicia formal que ella engendra, ya que el “discernimiento de lo justo y de lo injusto cabe solamente a la Ciudad” (*De Cive*, 156), Hobbes será considerado precursor del positivismo jurídico, concepción jurídica que considera el derecho positivo como criterio auto-suficiente de lo justo y de lo injusto sin hacer referencia al derecho natural⁷. Delante de aquellas definiciones de la ley natural y civil, ¿cómo entender los siguientes pasajes? “La ley de naturaleza y la ley civil se contienen la una a la otra y son de idéntica extensión [...] no son diferentes especies, pero diferentes partes de la ley, una de las cuales está escrita y se llama civil, y la otra no está escrita y se llama natural” (*Leviatã*, 161-162).

Muchas cuestiones podrían ser formuladas en relación a los pasajes anteriores; por ejemplo: (a) ¿Cómo pueden las leyes

⁶ Hobbes, *De Cive*: elementos filosóficos a respeito do cidadão. Petrópolis: Vozes, 1993, 58-59. La acción humana es intervenida por la representación de un bien que se anhela. La representación de un “bien aparente futuro” es expresamente intencional y “es justamente la razón [como función representativa] que constituye la intención del movimiento humano” (Barbosa Filho, “Condições da autoridade e autorização em Hobbes”, *Filosofia Política*, n. 6, Porto Alegre: L & PM, 1989, p. 67). La obligación de seguir la ley natural en el “fuero interno”, quiere decir, en el ámbito de las intenciones de las acciones, y, de otro, la obligación de seguir la ley civil en el “fuero externo”, en el ámbito de las acciones, pueden sugerir algunas veces que la evaluación de las intenciones y de las acciones está sometida a dos diversos conjuntos de leyes. Pero, no es éste el caso.

⁷ Bobbio, N., *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, 103.

naturales, “inmutables y eternas”, tener la misma extensión de las leyes civiles, que, a su vez, varían de acuerdo a la voluntad soberana?; (b) ¿Cómo podría Hobbes escribir las leyes naturales siendo ellas leyes no-escritas? *Prima facie*, en cuanto a la extensión, no hay un problema eminentemente lógico, o sea, algunos términos que tienen connotaciones diferentes pueden tener la misma extensión, incluso términos con extensiones diferentes puedan tener la misma connotación.

De un lado, Mendes⁸ no ve problema en esa cuestión en Hobbes, en la medida en que imagina que las leyes naturales regulan interacciones cooperativas que engendran, por intermedio del soberano (o sea, leyes civiles), y es, por lo tanto, “coextensivo” con el dominio de las acciones justas. De otro lado, Warrender⁹ rechaza la afirmación de la “idéntica extensión”, apostando en eso toda su (in)comprensión de la obra hobbesiana. A propósito, en la propia formulación hobbesiana, las leyes naturales “inmutables y eternas”, en un intervalo de apenas once años, entre la primera versión de los *Elements* (1640) y la edición del *Leviatã* (1651), variarán en cuanto al número: son dieciséis en los *Elements*, pasan a ser veinte en el *De Cive* y son quince en el *Leviatã*; además de sufrir variaciones en la redacción. Ese problema es un desafío a la comprensión del lector.

(a) Desde la primera vez que presenta la formulación de las leyes naturales en los *Elements*, Hobbes no dice, expresamente, que las leyes naturales son aquellas y no otras. La variación numérica entre las leyes naturales, en sus tres principales obras políticas, por lo tanto, se debe al hecho de que Hobbes no se propone hacer una presentación exhaustiva del rol de las leyes naturales. La formulación más débil de la tabla de las leyes en el *Leviatã* puede ser debido a eso, sin importar el “aumento” del número de las leyes en el *De Cive*. La formulación que Hobbes ofrece como la expresión de las leyes naturales son intuiciones que no varían, incluso cuando varían los términos de la expresión de esa intuición. Aunque el principio básico de las leyes naturales, o de la reciprocidad, contenido esencial de las leyes

⁸ “Conciliando prudência e moralidade: uma via hobbesiana”. *Filosofia Política*, v. 4, Porto Alegre: L&PM, 1999, 123.

⁹ *The political philosophy of Hobbes: his theory of obligation*. Oxford: At the Clarendon Press, 1957, 167.

naturales¹⁰, no varíe, son las leyes civiles las que definen los términos en que se da tal reciprocidad en la interacción societaria, incluso cuando los términos de reciprocidad varíen en la medida de la variación de los términos de la formulación de la ley civil. En todo caso, suficiente para proveer a los súbditos y al soberano una intuición consistente y, para su época, de un fundamento del Estado sobre una nueva base. En ese sentido, Hobbes podría estar abogando un derecho natural de contenido cambiante¹¹.

(b) En cuanto a la cuestión de la escritura de la ley, Hobbes hace una diferencia entre “ley escrita” y el “registro escrito” de la ley. Escribir una ley natural no la torna “ley escrita”: “Las leyes naturales, aunque hayan sido escritas en obras filosóficas, no deben ser llamadas leyes por ese hecho; como también los escritos de los jurisconsultos no son leyes por falta de autoridad superior” (*De Cive*, 187)¹². Como él mismo elucida en la sección anterior del mismo capítulo del *De Cive*, la ley civil no necesita de su “escritura” para ser ley civil: “no es, por lo tanto, necesaria para la *ley escrita* la *escritura* o registro escrito, pero sí la palabra” (So the requisite of *written laws* is not *writing* but vocal expression [*vox*]). Dice eso para recordar que la ley civil es anterior “a la invención de las letras y del arte de la escritura”, elucidando con mayor precisión el significado de “ley escrita”, cuando dice: “solamente la palabra es la esencia de la ley escrita, el escrito sirve para preservar el recuerdo de la ley”. Por otro lado, demarca, aunque exiguamente, la ley no-escrita, es decir, la ley natural “no necesita de otra promulgación además de la voz de la naturaleza (*voice of nature*), o sea, de la razón natural”.

Para quien dude de que las “obras filosóficas”, a la que el texto anterior del *De Cive* se refiere, sea de *todas* las obras

¹⁰ Zarka, *op. cit.*, 252.

¹¹ Jasinowski, *El problema del derecho natural en su sentido filosófico*. Santiago de Chile: Ed. Jurídica de Chile, 1967, 45; *Elementos*, 235-236; *Leviatã*, 169.

¹² *On Citizen*, p. 161: “although the *natural laws* have been written down in philosophers’ book, they are not for that reason to be called written laws; nor are the writings of jurists, that reason to be called written laws, for lack of sovereign authority”.

filosóficas y no solo las de los otros, excluida la propia (de Hobbes), él mismo se incluye cuando dice:

“En un Estado, la interpretación de las leyes de naturaleza no depende de los libros de filosofía moral. Sin la autoridad del Estado, la autoridad de tales filósofos no basta para transformar en leyes sus opiniones, por más verdaderas que sean. Todo lo que escribí en este tratado sobre las virtudes morales, y su necesidad para la obtención y preservación de la paz, incluso siendo evidentemente verdadero no pasa por eso a ser ley. Si lo es, es porque en todos los Estados del mundo forma parte de las leyes civiles. Incluso siendo naturalmente razonable, es gracias al poder soberano que es ley. En el caso contrario, sería un gran error llamar ley no escrita a la ley de naturaleza, sobre la cual tantos volúmenes fueron publicados, con un número tan grande de contradicciones, unos de los otros, y de sí mismos” (*Leviatã*, 167).

Hay tres partes de ese pasaje significativo que quiero resaltar. Primero, Hobbes incluye su obra al lado de los otros libros de filosofía moral. No siendo la autoridad o la opinión de el/los filósofo(s) lo que establece cuales son las leyes naturales, su propia tabla de leyes no le confiere el estatuto propalado. Estando incluida la formulación hobbesiana en el mismo rol de las obras de filosofía moral, ella es, también, una opinión, al lado de otras. Segundo, la verdad de su propia formulación depende de la voluntad establecida por la autoridad soberana de los Estados. Tercero, llama la atención que ninguna tabla de las leyes de los filósofos confiere una con las otras, lo que crea una “contradicción”, y que se encuentra en el mismo autor. A lo que podemos inferir que Hobbes mismo no está preocupado con esa variación en las tablas de las leyes naturales en el *De Cive*, *Leviatã* y *Elements*.

Respondiendo directamente a la cuestión de la sección anterior: el punto no consiste exactamente en excluir la producción del discernimiento o del juicio en la conciencia, pero sí en tenerlo cercano o ajeno al discernimiento de la comunidad civil. La ley de naturaleza, como fuente del derecho, no tiene el mismo significado, en Hobbes, tal como lo entendieron sus antecesores ni, tal vez, por sus sucesores. O sea, la ley natural,

como fuente del derecho, no significa una fuente independiente de los términos de la ley positiva, pero que sigue la variación de los términos de la regulación positiva. Esto aparece explícitamente cuando la ley positiva calla o, de acuerdo con el término hobbesiano, en el “silencio” de las leyes.

III. El “silencio” de las leyes

Hobbes admite la imposibilidad práctica de regular por la ley todos los movimientos y acciones de los ciudadanos (*De Cive*, 175) y lanza mano de una alegoría que ilustra ese sentido: si el agua de un río fuera represada por todos los lados, se estanca y se contamina; así, *las leyes son como el cauce de un río* –sirven para encaminar y no para detener el curso de un río. De esa alegoría se puede percibir que hay una referencia explícita a los límites del ordenamiento jurídico: así como el margen de un río, el ordenamiento jurídico deja de lado otros aspectos más allá del río. Ese límite puede significar que el margen de un río no es su falta, sino simplemente la separación entre lo que es río y lo que no es. Es lo que Bobbio¹³ llama “esfera de lo jurídicamente irrelevante”. Otra alternativa es que ese límite significa una imperfección inherente a cualquier conjunto de leyes, como dice Jasinowski¹⁴.

A veces, Bobbio¹⁵ parece ver la noción de “silencio” y la noción de “laguna” como intercambiables, a pesar de esto, la noción de “laguna jurídica” se cristaliza apenas en el siglo XIX, ligada a la concepción del derecho positivo como sistema. En el siglo XVII, Hobbes no solamente ve las nociones del “derecho” y “ley” tan incompatibles como “libertad” y “obligación”, como también su noción de “sistema” no aparece asociada a las leyes, sean civiles, sean naturales, sino a las asociaciones entre los ciudadanos: “Por sistema entiendo cualquier número de hombres unidos por un interés o un negocio” (*Leviatã*, XXII). Incluso así, salvadas esas diferencias, la noción de “silencio de la ley” es el

¹³ *Teoria do ordenamento jurídico*. Brasília: UnB, 1994, 129.

¹⁴ *Op.cit.*, p. 129.

¹⁵ *Op. cit.*, 116.

concepto primitivo de la laguna. Lo más importante aquí es que la limitación de la regulación positiva es solucionada por la recurrencia a la ley natural: “las leyes naturales son obligatorias en todos los casos donde las leyes positivas silenciaron”¹⁶. Por causa también de esta admisión de las leyes naturales en el interior de la regulación civil, Hobbes será considerado precursor del jusnaturalismo moderno. La posición de Hobbes no consiste, como en el jusnaturalismo medieval, de que se pueda producir el criterio de lo justo y de lo injusto ajeno al discernimiento de la comunidad civil. Como Hobbes dice, “apropiándome del discernimiento de lo justo y de lo injusto, que corresponde solamente a la Ciudad” (*De Cive*, 156).

Un momento flagrante de esa afirmación aparece en el caso de la aplicación de la siguiente regla: “aquel que fuera expulsado de su casa a la fuerza debe ser restituido a ella por la fuerza” (*Leviatã*, 169). Si alguien deja su casa vacía y, al volver, es impedido de entrar por la fuerza, la regla dada no encajaría exactamente con este caso, pero puede ser suplantada con la ley de naturaleza. Hobbes afirma que sería de acuerdo con la ley natural entender que este caso estaría abarcado por la regla dada *qua intención de la ley* (Idem), aunque no tan estrictamente con letra de ley. El campo de asociación de significación del fuero interno está encuadrado por las balizas de la regla civil: “en un caso criminal no se limitan [las leyes civiles] a determinar si el crimen fue o no practicado; pero se trató de *asesinato, homicidio, felonía, asalto* y cosas semejantes, que son determinaciones de la ley [civil]” (*Ibidem*). Incluso aquí, al complementar el silencio de la ley civil por la ley natural, paradójicamente, la ley natural parece haber sido, de alguna forma, “incorporada”¹⁷ por la ley civil, esa incorporación no es plena – algo del fundamento de la ley natural permanece anterior a la ley civil: el fundamento contractual del Estado. Y será eso lo que permita entrever la diferencia entre Estado y gobierno.

¹⁶ Bobbio, *op. cit.*, 116; y *Leviatã*, 173.

¹⁷ Kavka, “Right reason and natural law in Hobbes’s ethics”. *The Monist*, n. 66, 1983, 131.

IV. Estado y gobierno

Las relaciones, en la condición natural, son relaciones de puro poder, un vínculo físico. En el Estado civil, por su parte, las relaciones son de derechos y obligaciones, o sea, un vínculo jurídico. El pasaje de la condición natural para la condición civil está basado en la hipótesis del contrato original al cual se remonta el fundamento jurídico del Estado. Los hombres se comprometen recíprocamente a someter su voluntad a la voluntad de un hombre, o asamblea de hombres. El poder del Estado es concebido como expresión de voluntad convergente de ese acto contractual (mutua transferencia de derechos), no como mera promesa de obediencia, como en *Elements* o en el *De Cive*, sino como *contrato de autorización (Leviatã)* – por medio de él, cada hombre se torna representado y el soberano, su representante. Es solo en condición de guerra de la condición natural que el derecho equivale al poder, pues en esa condición “todo aquello que se pueda hacer en el sentido de asegurarla [la vida] pasa a ser justificado desde el punto de vista del derecho”¹⁸. Ya en la condición civil, el plano de las relaciones de poder y de las relaciones de derecho no son equivalentes, pues no es el poder del Estado el fundamento de la obediencia, sino, el contrato que se convierte en válido por su poder. Eso permite a Limongi¹⁹ decir: “una cosa es concebir la soberanía del Estado según las cualidades jurídicas que la definen; otra cosa es concebirlo según las cualidades de su ejercicio; una cosa es el Estado, otra el gobierno”. Esa diferencia es un elemento clave para la disolución de las dificultades de comprensión de la coexistencia, en Hobbes, entre el derecho de punir del soberano y el derecho de resistencia de los súbditos. Dificultades que no serán superadas, por motivos opuestos, por Schmitt y por Mayer-Tasch. Si, por un lado, Schmitt²⁰ rechaza como absurda la idea del derecho de resistencia en el interior del sistema hobbesiano, Mayer-Tasch²¹ ve, en la sobrevivencia del derecho de resistencia, a Hobbes abriendo la

¹⁸ Limongi, *Hobbes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, 49.

¹⁹ *Op.cit.*, 54.

²⁰ *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1995.

²¹ *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*. Tübingen: Mohr, 1965, 102.

puerta para que el caballo de Troya atravesase la muralla del *Leviatã*. A pesar de Zarka²² constatar la fragilidad de un fundamento *a priori* (a partir de la convención original – *Elementos* y *De Cive*) del derecho de punir del soberano, rescata la diferencia entre “pena” y “acto hostil” como base de un fundamento *a posteriori* (*Leviatã*). O sea, el derecho de punir encuentra la justificación de su existencia en las modalidades de su ejercicio. El soberano que es “hostil” en relación al súbdito, por ejemplo, infligiendo un mal sin previa condena pública, coloca en contradicción la institución pública con ella misma y en jaque la propia existencia del Estado, pues lo que define el castigo no es solo el hecho de que procede de la autoridad pública, sino también del respeto a los procedimientos que deben comandar su ejercicio. Sin ese respeto, el soberano comete, no injusticia, sino iniquidad, dando margen a la desobediencia.

V. Conclusiones interpretativas

Podemos decir que el registro escrito de las leyes naturales no las transforman *per se* en leyes escritas. La característica esencial de la ley escrita es la *palabra* (o voz), sea con registro escrito sea sin registro escrito, o sea, apenas vocalizada. Habiendo Hobbes definido la ley civil como si fuera ley escrita y la ley natural como ley no-escrita, distingue la ley civil de la ley natural, no simplemente por el registro escrito de la primera, sino por la posibilidad de la primera de ser expresada a través de las palabras o por la voz y la segunda, ley natural, no tiene esa posibilidad. Siendo la ley natural por definición, *no-escrita*, ella es inefable. En la misma medida en que las leyes naturales son colocadas en términos, esos términos expresan o una ley civil o una interpretación sea de la ley natural, sea de la ley civil. Cuando Hobbes formula las leyes naturales en los términos presentados se arriesga a enunciar lo que no puede, por definición, ser expreso. Su formulación, por parte de Hobbes, como del resto de todos los filósofos, no es suficiente para determinar que sean esas las leyes naturales en los términos en que las formula.

²² O direito de punir. *Filosofia Política*, Porto Alegre: L&PM, 2000.

Imaginación y política en Hobbes y en Spinoza

Damián J. Rosanovich (UBA)

Introducción

El presente trabajo busca iluminar un aspecto problemático de la relación entre ciertas consideraciones que Spinoza tiene acerca de la noción de “imaginación” y algunas de las ideas centrales de su pensamiento político. Como veremos a lo largo de este escrito, entendemos que la influencia que ha tenido Thomas Hobbes sobre el pensador holandés es decisiva en estos puntos. Sin embargo, esto no implica que, por razones sobre las cuales nos detendremos, el enfoque de análisis y las respuestas ofrecidas a problemas ya presentes en ambos autores sean las mismas. Así, intentaremos mostrar que Spinoza es deudor en no pocos puntos de ciertas reflexiones de Hobbes. No obstante, su insatisfacción respecto de las respuestas ofrecidas por el filósofo inglés a problemas análogos a los cuales él enfrenta lo motivan a reformular y repensar diversas perspectivas desde las cuales puedan ser resueltas las problemáticas en cuestión.

El problema que buscamos analizar en nuestro trabajo puede sintetizarse del siguiente modo: Hobbes advierte que, cuando hablamos de las relaciones entre los hombres en el estado de naturaleza, la eventualidad de las disputas interindividuales es lo suficientemente alta como para que la condición de potencial conflicto sea la norma y no el caso excepcional. Por esto ofrece diversos argumentos para fundamentar la importancia de que una institución política (el Estado) pueda neutralizar los conflictos desde una esfera pública (*i. e.* independiente de las partes en pugna), y de este modo, garantizar la seguridad y la vida pacífica de los ciudadanos pertenecientes a este Estado. Uno de estos argumentos es la idea de que los hombres, naturalmente, se hallan inclinados a generar conflicto entre ellos. En este punto, carece de importancia si éstos son o no conducidos por la razón, puesto que

esta ‘marca’ antropológica existe de modo independiente de las consideraciones gnoseológicas de los individuos¹.

Spinoza, por su parte, también entiende que las instituciones políticas son necesarias para el desarrollo armónico de los sujetos. El Estado spinoziano no sólo cumple un rol punitivo (penar a quienes violan las leyes) sino que fomenta y desarrolla las virtudes de la comunidad en la cual se halla presente. No obstante, una diferente concepción del hombre produce que Spinoza no considere los conflictos interindividuales como un *factum* de las relaciones entre los hombres, sino -en cierto modo, como se verá- como el resultado del concurso del ejercicio *errático* de nuestras facultades cognoscitivas. De esta manera, las prioridades del Estado no se centrarán en la imposición de un orden que busque eliminar los conflictos entre los individuos sino en el desarrollo armónico de la comunidad y en la búsqueda de que todos los miembros de ésta sean conducidos por la correcta utilización del entendimiento.

Ahora bien, el problema que ambos reconocen como legítimo y digno de ser estudiado pormenorizadamente es el siguiente: instituida la esfera pública a través del pacto social, el Estado soberano tiene el deber de velar por el bien de sus ciudadanos; es decir, debe evitar cualquier tentativa de ocupación de lo público por agentes privados (v. g. la Iglesia). El contexto epocal de ambos autores *mutatis mutandi* ofrece al clero como actor principal a conquistar dicho espacio. Como veremos a lo largo de nuestro escrito, las diferencias en torno a la introducción de aspectos gnoseológicos (v. g. el papel que cumple la imaginación en los vínculos con otros sujetos) en las cualidades de las relaciones entre los individuos harán que las respuestas políticas ante el problema de la ocupación de espacios públicos para la persecución de fines privados sean, en ambos filósofos, formuladas de modo diverso.

I. Uno de los puntos de partida del pensamiento iusfilosófico de Hobbes consiste en sostener la tesis según la cual todos los hombres son iguales por naturaleza. En la medida en que una de

¹ Cfr. Hobbes, T., *Leviatán*, tr. A. Escotado, Bs. As., Losada, cap. XIII., 2003.

sus preocupaciones centrales radica en fomentar la obediencia en el marco de un Estado, Hobbes dedica especial atención a evaluar cuáles aspectos son los que contribuyen a tal obediencia y cuáles fomentan la sedición². En torno al punto de nuestro interés, Hobbes interpreta que los hombres que se hallan conducidos por la razón no se encuentran más inclinados a obedecer al Estado, y de este modo contribuir a la vida pacífica bajo la égida de las instituciones que aquellos que, “guiados” por las pasiones o por la imaginación, cumplen (o dejan de cumplir) con las leyes civiles. En este sentido, el pacto por el cual los hombres pasan del estado de naturaleza al estado civil no produce una transformación significativa en las pasiones y en la constitución del hombre en general. Esto no sólo constituye un mero hecho para Hobbes sino que, desde el punto de vista político, tiene sus ventajas. Así, si bien los hombres se ven inclinados a pactar -entre otras cosas- por el miedo a la muerte (violenta a manos de otro) en el estado de naturaleza, no es bueno que sea neutralizada totalmente esta pasión, puesto que para el pensador inglés ésta es la pasión que más favorece la obediencia.

Ahora bien, si bien el Estado debe garantizar las condiciones mínimas para que los ciudadanos puedan satisfacer sus necesidades, Hobbes nunca propone un tipo de camino ascético (v. g. el dominio de las pasiones por medio de la razón) que busque ‘purificar’ o ‘reformular’ a los individuos, ya en la búsqueda de una suerte de ideal de felicidad, ya en la persecución de un aporte sustantivo para la pacificación de las relaciones entre los hombres³. En efecto, no encontramos en los textos de Hobbes una estimulación al abandono de las pasiones o de la tarea de la imaginación, entendidas como instancias que pudieran favorecer o limitar los alcances de la obediencia del súbdito respecto del soberano.

En lo concerniente al tratamiento de los actores que, potencialmente, pueden tender a la disolución del cuerpo político, Hobbes identifica como tales -en el contexto de guerras civiles (religiosas)- a quienes se presentan como profetas. Los profetas

² Cfr. Ídem, *Leviatán*, cap. XXIX; *De Cive*, cap. XII.

³ A lo largo de nuestro trabajo entenderemos *latu sensu* a este tipo de propuesta ‘mejoradora’ del hombre como una doctrina de carácter “ético”, o más sencillamente, como una “ética”.

son personas portadoras de un mensaje no perceptible de manera inequívoca en la experiencia. De igual modo que los milagros, tanto el contenido del ‘presunto’ mensaje profético como aquello que es llamado milagro en la experiencia es algo siempre sujeto a discusión⁴. En rigor, la figura del profeta cumple -por así decir- una función arquetípica; sintetiza a todos aquellos agentes que se dirigen a los individuos con un discurso fuertemente connotado de características *per se* discutibles. No obstante, el problema no se encuentra tanto en los profetas como en los falsos profetas. Éstos, como los magos o taumaturgos, buscan engañar al pueblo apelando a la imaginación y a las pasiones más sumisas de los individuos, a fin de obtener poder para sí mismos. Estas personas buscan alcanzar sus fines privados hablando, en repetidas ocasiones, en nombre del bien público. Es en estas circunstancias en las cuales la presencia del Estado leviatánico resulta imprescindible, puesto que como poder público defensor de las condiciones legales y materiales de existencia de los individuos es el que, de manera legítima, debe intervenir a fin de impedir que estos actores busquen presentar al pueblo un ideal privado proclamado como bien público.

Con respecto a la idea de imaginación, sostén epistémico del discurso profético, debemos advertir que para Hobbes, a diferencia de lo que veremos en Spinoza, tal noción no conlleva un matiz intrínsecamente negativo en lo concerniente a fomentar un contexto apropiado para la vida pacífica dentro del Estado. De este modo, Hobbes distingue entre un aspecto productivo (*fancies*) y un aspecto reproductivo (*decaying sense*) de la noción de “imaginación”. Mientras que el primero expresa la cosa misma percibida, el segundo se limita a repetir aquellas imágenes de los objetos de la experiencia de manera progresivamente alejada de la percepción originaria. Pero además, no sólo la imaginación no trae aparejado un impacto negativo para la obediencia política sino que, agrega Hobbes, la “imaginación” (en sus modos de darse) cumple un rol central frente a la tarea de la razón calculadora no sólo en el hecho de proporcionar un contenido sobre el cual luego actuará la razón; sino también en la

⁴ “Una misma cosa puede ser un milagro para uno y no para otro”, Hobbes, *Leviatán*, cap. XXXVII.

composición de representaciones; así, por ejemplo, la “rapidez de imaginación” es, para Hobbes, una virtud natural, puesto que permite una “veloz sucesión de los pensamientos”⁵.

En suma, la relación planteada entre imaginación y política muestra una estrecha conexión con aquellos discursos que apelan a imágenes -por así decir- no directamente contrastables en la experiencia (v. g. la profecía y los milagros). En este contexto, al menos, Hobbes no toma una postura que busque modificar la naturaleza del hombre, por una parte, ni tampoco privilegiar diferentes facultades para distintos ejercicios mentales. En síntesis, para Hobbes los eventuales problemas políticos que pudieran suscitar las controversias con la Iglesia o cualquier “sistema privado” (*Private Systemes*) exigen soluciones *políticas* (i. e. estatales) y no *éticas* (en el mencionado sentido) que afronten dichos conflictos.

II. El tratamiento que Spinoza ofrece al vínculo existente entre la imaginación⁶ y las condiciones políticas para la sana convivencia entre los hombres en el marco de la vida en comunidad connota características compartidas -pero a la vez diversas- con Hobbes. Por una parte, como Hobbes, Spinoza atiende a la existencia de actores sociales que buscan influir sobre las conductas y las pasiones de otros hombres a fin de satisfacer sus intereses privados. En especial, Spinoza sostiene que el clero busca atemorizar al pueblo y dominarlo a través de las pasiones para, de este modo, tener control sobre ellos. En este fenómeno cumple un papel nodal el impacto que ejerce el discurso profético sobre la imaginación del pueblo. En efecto, para Spinoza el profeta es un sujeto dotado de gran capacidad imaginativa que tiene la virtud de producir un discurso pasible de afectar

⁵ *Ídem*, cap. VIII.

⁶ A decir verdad, es necesario mencionar que en Spinoza el concepto de “imaginación” adquiere mayor densidad y matices que en Hobbes, motivo por el cual podría objetarse la pretensión de realizar un paralelismo de esta noción entre ambos autores. En lo concerniente a nuestros objetivos, nos basta con entender a la imaginación, básicamente, dentro del primer género de conocimiento, como (a) un tipo de cognición del mundo caracterizado - como mínimo- por la “imprecisión” y (b) relacionado de manera próxima con las pasiones humanas. En otras palabras, nos centraremos en la noción de ‘imaginación’ expuesta en el *Tratado teológico-político* (TTP).

altamente las pasiones del vulgo. Este tipo de discurso favorece la proliferación de la superstición, alejando a los individuos de la *vera religio*. El discurso profético, de este modo, genera un tipo de dependencia del individuo (respecto de la autoridad del profeta) en contra de su autonomía y de su conexas búsqueda de la felicidad.

Como sabemos, el discurso profético no se plantea en términos estrictamente racionales sino que, por el contrario, apela a representaciones propias de la imaginación y, a su vez, el contenido o tema sobre el cual versa dicho discurso tiene una relación estrecha con los milagros. En efecto, los profetas (o al menos quienes se hacen llamar de tal modo) ostentan la realización de milagros, cuyo contenido (he aquí lo que es relevante para nuestro análisis) es altamente político, digno de ser atendido por cualquier gobernante sensato. De este modo, el nexo entre las *Sagradas Escrituras*, los profetas y la imaginación discrimina de modo discreto dos receptores, a saber: “No incumbe a la Escritura enseñar las cosas por sus causas naturales, sino relatar únicamente aquéllas que predominan en la imaginación, y hacerlo con el método y el estilo más apropiados para suscitar la máxima admiración y para imprimir, por tanto, la devoción en el ánimo del vulgo”⁷. Así, Spinoza distingue entre quienes aprenden por causas naturales (los filósofos) y quienes necesitan otro tipo de discurso que evoque imágenes relacionadas con las pasiones y con la imaginación (el vulgo).

En varios pasajes de sus textos, Spinoza sugiere un camino de ascesis en virtud del cual los individuos abandonan sus pasiones tristes para ser conducidos por su razón y la acción⁸. La sustitución de las pasiones tristes por las pasiones alegres y el progresivo desplazamiento del plano de la imaginación al de la razón contribuyen, a juicio de Spinoza, a la creación de una vida en común pacífica y solidaria. Por otra parte, no debemos olvidar

⁷ Spinoza, B., *TTP, op. cit.*, VI, pp. 181.

⁸ De modo más desarrollado, es la vía purificadora que se plantea en *Ética*, IV, *De la servidumbre humana o de las fuerzas de los afectos*. Allí Spinoza expone la vía ascética a partir de la cual el hombre va gobernando y modificando sus afectos y, a su vez, conociendo las causas de sus apetitos. Sin embargo, puede observarse esto también en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, tr. A. Domínguez, Madrid, Tecnos, 2007, § 25 y *passim*.

que una de las motivaciones centrales del *Tratado teológico-político* es la defensa a ultranza de la libertad de expresión en el Estado. Una de las razones por las cuales Hobbes entendía que podía verse en peligro la existencia del Estado era, precisamente, la idea compartida por muchos individuos de que cada ciudadano tiene derecho a expresar libremente sus ideas y juicios sobre cuanto considerara necesario⁹. Ahora bien, conforme a las ideas expuestas por Spinoza, el rechazo de la libre expresión obstaculizaría algo que *ipso facto* se encuentra en la naturaleza humana (*i. e.* la “necesidad” de expresar sin coacción las opiniones). De este modo, si se aceptara la concepción spinocista del hombre, esperaríamos que los problemas típicamente hobbesianos (conflicto de interpretaciones, lucha entre los poderes indirectos, etc.) no aparecieran en el contexto de sus escritos. Sería razonable pensar que, si de algún modo Spinoza invoca un argumento “naturalista” a favor de la democracia, el escenario político posterior al pacto social debería ser consustancial a las precondiciones democráticas que exigen tal tipo de gobierno.

Sin embargo, encontramos en primer lugar, cierta desconfianza de la naturaleza del hombre, en virtud de la cual no sería racional no presuponer que, ante la dicotomía de obrar de acuerdo con vistas a un fin privado o actuar conforme al bien público, los individuos no eligieran -ocasional o sistemáticamente- la primera opción. Así, si bien a ciencia cierta, la descripción que Spinoza hace de la naturaleza humana es diferente a la de Hobbes, debemos reconocer forzosamente un *locus* hobbesiano en la consideración que Spinoza expone acerca de lo que uno debe esperar de la conducta de los hombres: “La naturaleza humana está hecha de tal suerte, que cualquiera (sea rey o súbdito) que haya obrado mal, procura rodear su acción de tales circunstancias que parezca que no ha cometido nada injusto ni indecoroso”¹⁰.

Ahora bien, si bien es cierto que no es posible desconfiar de la humanidad *in toto* -lo cual podría ser una legítima objeción a nuestro planteo-, sí es posible y razonable establecer un sesgo de

⁹ Cfr. Hobbes, T., *De Cive*, XII, § 1.

¹⁰ Spinoza, *TTP*, XII, pp. 297. Asimismo, véase el *Tratado político* tr. A. Domínguez, Madrid, Tecnos, 2007, cap. 1, pp. 143.

sospecha sobre individuos que, aislados o agrupados, podrían perseguir intereses privados opuestos a los del Estado. Entre estos sujetos, encontramos de modo eminente una figura presente tanto en Hobbes como en Spinoza, a saber: los falsos profetas. Ha habido falsos profetas que han pretendido adjudicarse milagros y predecir acciones futuras, mas ¿cuál es la temática sobre la cual versan, en general, los milagros? La respuesta de Spinoza es verdaderamente elocuente al respecto: “Los profetas solían predecir y describir en términos similares [*i. e.* metafóricos] las victorias y las derrotas de las naciones”¹¹. De este pasaje se entiende que, por lo visto, han existido (en el pasado) profetas que discurrieron acerca de acontecimientos políticos.

Ahora bien, si se concede que el vulgo no está conducido por la razón (*i. e.* no entiende la *Ética*) sino que es arrastrado por las pasiones y por la imaginación y, de este modo, está altamente sujeto a los discursos que pretenden configurar opiniones acerca de problemas políticos y teológicos y, por otra parte, se acepta la posibilidad de la existencia de falsos profetas que pueden, sustentándose en la libertad de expresión, profesar y divulgar doctrinas lesivas tanto para la cultura cívica del cumplimiento de las leyes como para la corrupción de las costumbres ascéticas propias del camino de purificación spinocista, ¿acaso no está desestimando el índice de peligrosidad contenido en el potencial sedicioso de los ‘falsos profetas’?

En líneas generales, entendemos que el planteo de Spinoza no logra advertir, en términos *hobbesianos*, la posibilidad de estar ofreciendo un espacio de poder público asequible a los actores privados. No obstante, Spinoza no es ajeno a este conflicto, puesto que la elaboración minuciosa de su doctrina de la ascesis contribuye de modo sustantivo a alejar al vulgo de las pasiones tristes y de los productos a través de una ética. De este modo, mientras que Hobbes busca una neutralización de los poderes indirectos que atentan contra la soberanía del Estado ‘por arriba’, Spinoza, a partir de la profesión racional de la ética descripta -centrada en el dominio de las pasiones tristes y ejercicio de la razón-, encuentra la solución al avance de los poderes disolventes del Estado ‘por abajo’. En cierto sentido, podría decirse que,

¹¹ Spinoza, B., *TTP*, *op. cit.*, VI, pp. 186.

mientras que Hobbes da una solución política, Spinoza ofrece una salida ética al conflicto.

En síntesis, el ‘problema’ de Spinoza puede resumirse del siguiente modo: si todos los hombres pudieran tener un conocimiento claro y distinto de la *Ética*, no sería necesaria una organización estatal que contemplara, entre sus distintas funciones, las penalidades para aquellos sujetos que no cumplieran con las leyes. Como sabemos, muchos hombres no entienden la *Ética*, otros cuantos disienten con ella, y otros no desean entenderla, puesto que se hallan satisfechos en el cumplimiento de las respuestas exigidas por los estímulos de sus pasiones. Por este motivo, es necesario el Estado, por una parte, y por otra, la lectura de la Biblia y del *TTP*, texto en donde se denuncia el carácter manipulador de la religión, impugnando la utilización que los profetas hacen de la imaginación, estimulando las pasiones del vulgo. En este sentido, los objetivos del *TTP* parecen ser claros: una progresiva divulgación del *lógos* spinocista contribuirá, poco a poco, a fortalecer la razón humana en relación con las pasiones (tristes) y por otra parte, a instruir al vulgo acerca de la peligrosidad de los discursos de los “teólogos”. En el “fin de los tiempos”, la comunidad de sabios spinocistas, tendencia a la cual -a nuestro entender- se dirige este planteo, verá reducida la institución estatal a escasas funciones, exigidas por casos anómalos que no puedan ser resueltos con ausencia de un gobierno.

III. Nuestra exposición se dirigió, en líneas generales, a establecer los tópicos vinculados a la interpretación que Hobbes y Spinoza tienen de la relación entre imaginación y política. A modo de colofón podemos agregar algunas notas adicionales a nuestro trabajo: mientras que Hobbes sostiene, desde el punto de vista de la consideración de la política como *prius* ontológico, un concepto de imaginación -y en general de las facultades cognitivas- coherente con su idea de la naturaleza del hombre, Spinoza, con el fin de ponderar que la democracia es la verdadera forma de gobierno que (a) preserva el derecho natural y, (b) expresa la naturaleza del hombre, defiende su teoría política a partir de un conjunto complejo de ideas que, objetando al filósofo

de Malmesbury, puedan *ipso facto* sostener al Estado democrático y a la libertad de expresión.

Nuestra hipótesis es que la preconizada libertad de expresión sólo se puede predicar, en la práctica, del entendimiento del “sabio” spinocista (es decir, de quien se encuentra lejos de generar conflictos o pretender influir de modo negativo sobre los demás hombres)¹². En el afán de defender tal libertad en la crítica a Hobbes, Spinoza se muestra, o bien *demasiado* hobbesiano, en la medida en que en la lucha contra el clero denuncia las prácticas manipuladoras de éste, adoptando, en términos antropológicos, posiciones decididamente hobbesianas, desconfiando de los profetas y de los hombres en general; o bien *poco* hobbesiano, ya que, luego de conceder tal doctrina de la naturaleza humana (que en Hobbes guarda un nexo íntimo con los rasgos del Estado y la valoración de la monarquía), expone una teoría del Estado que no es compatible con ella. En efecto, entendemos que, en el contexto del *TTP* Spinoza realiza dos análisis centrales, como son el de la profecía y el de los milagros y, por otra parte, el de la libertad de expresión. Las mencionadas críticas a los profetas no guardan una concurrencia con la libertad de expresión requerida y se expresan aisladas sin tenerse ambas en cuenta. De este modo, si se aprecian las conclusiones de ambos análisis, se observará que no es posible sostener uno y otro a la vez. Es decir, si los profetas (o los *teólogos* en el Apéndice de *Ética* I) constituyen un sector de la sociedad fuertemente poderoso y peligroso para la autoridad estatal y para los individuos, no es posible defender una libertad de expresión que *in extenso* presuponga la existencia del clero. No sólo los profetas son un peligro real para la vida cotidiana de la *civitas* spinocista sino que, además, tienen un alto poder de convocatoria a partir del cual pueden conformar grupos facciosos que construyan “un imperio dentro del imperio”.

¹² Cfr. Spinoza, B., *Ética*, op. cit., IV, XXXV, corolario I; IV, XLVI; y V, “Prefacio”.

Libertad de expresión en Hobbes y Spinoza

Laura Ceballos Speranza (UNC)

La relación ciudadano- Estado, en la modernidad, cumple un papel central en la filosofía política de la época. Durante el siglo XVII, tanto Thomas Hobbes como Baruch Spinoza analizaron esta dicotomía desde similares perspectivas, aunque con finalidades diferentes.

Influidos por la impronta maquiaveliana, consideraron la moral como separada de la política, subordinando además, la Iglesia al Estado. De una manera u otra, se evidencia la supremacía del Estado político por sobre los demás órdenes de organización humana, allí sentó la filosofía política las bases teóricas de su legitimación. Esta relevancia del poder y del papel del Estado, puede simplemente deberse a un tipo de escuela política que engloba los pensamientos tanto de Hobbes como de Spinoza, esta doctrina es el contractualismo¹.

Partiendo de la perspectiva contractualista, el objetivo del presente trabajo, será identificar la diferencia entre estos autores, centrándola en el análisis de la libertad de expresión desde una perspectiva netamente política. Con esto se quiere significar, que este tema tan amplio, particularmente en Spinoza, no se abordará desde la religión y el análisis de las escrituras, sino desde la maquinaria meramente política. Tanto para Hobbes como para Spinoza, la religión es un hecho puramente humano, cuya función es exclusivamente política: adiestrar en la obediencia. Desde esta idea, en el presente trabajo sólo se enfocará la libertad de expresión en el ámbito político. Ahora bien, en este contexto, se analizará la posibilidad y alcance de esta libertad en relación a dos elementos. Por un lado, el contrato civil y, por otro lado, la dicotomía soberanía - obediencia.

La idea de contrato, presupone la existencia de un estado natural, el cual es superado por este mecanismo, posibilitando la instauración del Estado civil. Para ambos pensadores, el estado de naturaleza es violento, por acción directa de las pasiones

¹ Las vetas contractualistas de Spinoza se evidencian en el *Tratado Teológico Político*.

humanas, las cuales, en este marco, se encuentran desenfrenadamente encontradas. Para salir de este estado, según Hobbes, es preciso transferir los derechos que cada uno recibió de la naturaleza, puntualmente el derecho a la libertad natural, luego de haber renunciado a éstos. Esta acción atañe al hombre individual, y se experimenta como un requerimiento racional a favor de un tercero, el soberano. De allí que para él, la mejor forma de gobierno sea la monarquía. Para Spinoza, los hombres acuerdan que estos derechos sean poseídos en común, esa comunidad ya no está determinada por la fuerza individual, sino por la potencia y voluntad de todos juntos. La transferencia se da entonces a favor de la colectividad, por lo que la mejor forma de gobierno es la democracia.

Ambos parten de la necesaria transferencia de los derechos naturales, instituyendo de esta manera la base del Estado, cuya finalidad es la paz y la seguridad. No obstante, la diferencia surge en la consideración de los medios en los cuales, cada uno de estos pensadores, deposita la obtención del fin. Estas desigualdades, se manifiestan en las características de la transferencia a la que aluden. El objetivo de ceder los derechos propios a un tercero, permite la conformación de un poder común, sin embargo, respecto al modo de su conservación, ambos autores disienten. Se aclara que esta transferencia y el contrato en sí, no aparecen en estas teorías contractualistas como hechos fácticos, sino como una hipótesis útil para legitimar el poder y accionar del Estado. En este marco teórico, según el pensamiento hobbesiano, el soberano tiene licencia para, mediante el uso de sus derechos de coacción, mantener la sociedad cohesionada. Spinoza, por el contrario, centra el poder de conservar el Estado, en la fidelidad y virtud de los súbditos que se han comprometido mediante el contrato. Es decir, ambos confluyen en que la legitimidad y conservación del poder de Estado, es una resultante directa del contrato, sin embargo, Hobbes lo centra en la persona del soberano, mientras Spinoza esgrime esa legitimación, desde las cualidades de la multitud.

La diferencia radical entre Hobbes y Spinoza respecto a la libertad de expresión, se basa en la idea misma de contrato, la cual establece una distinción en la finalidad para la cual el Estado es creado.

Ambos autores conciben el Estado como una exigencia racional, es decir como una respuesta desde la razón a los problemas originados en el estado natural por influencia de los instintos o las pasiones. Ahora bien, la diferencia radica en que para Spinoza, contrariamente a Hobbes, el Estado garantiza de esa manera una conducta racional, o lo que es lo mismo, el vivir libremente. De allí que sería un contrasentido que el Estado que ha sido creado por la razón para asegurar la libertad del hombre, someta a quien lo ha instituido. Es posible entonces por un lado, diferenciar la concepción de contrato en ambos autores. Spinoza considera que en el contrato la transferencia del derecho natural es parcializada y sólo atañe a la parte no racional. Según el pensamiento hobbesiano, la transferencia de derechos es total, a excepción, únicamente del derecho a la vida, basado en su concepción del derecho natural (defendernos por todos los medios que podamos). Desde estas perspectivas, la finalidad del Estado spinoziano, será posibilitar la libertad de la razón, mientras el Estado hobbesiano, se instituye en vistas de la conservación del orden para asegurar la vida de los individuos. Es preciso recalcar que la razón, para Hobbes es un medio para obtener los fines que imponen los deseos, no obstante, para Spinoza, los deseos deben transformarse a la luz de los fines que la razón propone al hombre racional.

Tanto en el pensamiento hobbesiano como en el spinoziano, el contrato deja de tener validez en el momento mismo en que deja de ser ventajoso para los pactantes. Aún así, Hobbes y Spinoza difieren en lo que consideran ventajoso. Mientras Hobbes piensa que lo ventajoso atañe a satisfacer la mayor cantidad posible de deseos sin que los otros hombres lo impidan, Spinoza cree que es ventajoso liberarse de aquellos deseos que el hombre posee y actuar de manera racional.

Otra arista de esta situación, se enfoca al concepto de obediencia, aspecto central derivado de la soberanía y a la cual sustenta, en tanto principal requisito de preservación del Estado. Se plantea, así mismo, una diferencia respecto a la manera en que esa necesaria obediencia se garantiza. Esta desigualdad, no obstante, estaría sustentada en la noción misma de contrato. Para Hobbes, la transferencia de derechos es absoluta, a excepción del derecho a la vida, Spinoza, en cambio, considera que el derecho

principal y por tanto intransferible, es el derecho a pensar mediante la propia razón. Desde esta premisa, los modelos políticos y sociales, serán diferentes, evidenciándose en que el hobbesiano pretende garantizar y conservar la vida de los súbditos, mientras que Spinoza aboga por la libertad de los súbditos en el marco civil.

Spinoza, a diferencia de Hobbes, escribe gran parte de su filosofía política, con el claro objetivo de demostrar que la libertad de expresión es algo natural del hombre, y por lo tanto debe garantizarse en el interior del Estado. Además, esto permitiría un adecuado orden social y político, a tal punto que, tal como lo expresa en el prefacio al *Tratado Teológico- Político*, “la libertad de expresión, no solamente puede conciliarse con la conservación de la paz y la salud del Estado y la piedad misma, sino que no se la podría destruir sin destruir al mismo tiempo la piedad y la paz del Estado”².

Respecto a la libertad posible dentro del Estado, es preciso hacer una aclaración. Más allá de las diferencias, susceptibles de ser remarcadas, tanto Hobbes como Spinoza reconocen el carácter absoluto del Estado. Éste se conforma por la concentración de todos los derechos individuales representados en la figura del soberano. De esta manera, el poder de este soberano, es el de todos sus súbditos. De allí que su poder sea ilimitado. Por otro lado, la finalidad del pacto es salir del violento estado natural, asumiendo la disminución del poder individual, pero considerando al Estado que así se conforma y la limitación de derechos, como el menor de los males. La razón impulsa al individuo a pactar y limitar sus propios derechos con vistas a conservar su vida, según Hobbes; o, su libertad, según Spinoza. El estado spinoziano es más potente mientras su poder obedezca a los dictámenes de la razón. La desobediencia al poder soberano y toda acción que atente contra su mantenimiento, conllevaría a la disolución del Estado civil y consiguiente retorno al estado de naturaleza. Por otra parte, el Estado por su constitución misma, debe ser poderoso y así satisfacer su razón de ser, que no es otra que la protección de los súbditos. No debe introducirse en la

² Spinoza, B., *Tratado Teológico Político*, Alianza, Madrid, 1986, p. 14.

maquinaria del Estado, ningún factor que atente contra su mantenimiento y contra el poder soberano, lo cual simplemente sería una contradicción.

De este modo, tenemos en ambos autores, dos agentes: el soberano y los súbditos. Cada una de estas partes tiene responsabilidades y derechos respecto al fin que los une, el Estado civil. Estos agentes están directamente relacionados al punto que los derechos de uno se corresponden con las obligaciones del otro. A continuación, se enfocará precisamente en el derecho a la libertad de expresión de los súbditos. Se recalca que al hablar de libertad de los súbditos y no de los hombres, se alude precisamente al ámbito político, a la condición social de los hombres. Respecto al ámbito privado, la libertad de pensamiento o conciencia, no puede ser vedada, marcándose una contundente coincidencia entre ambos autores. El libre pensamiento es una cualidad propia del hombre, en la cual, ningún agente externo tiene debida injerencia.

En el pensamiento hobbesiano, se advierte que ante el poder absoluto del soberano, el súbdito se halla coartado y los derechos que conserva, son escasos. El capítulo XXI del *Leviatán*, está íntegramente dedicado a analizar la libertad de los súbditos. Haciendo un análisis minucioso del texto, pueden advertirse dos acepciones del concepto de libertad. Primeramente, Hobbes alude, define y explica la libertad natural, en tanto libertad corporal, propia del estado de naturaleza y que puede llamarse simplemente: libertad en el “sentido adecuado”, o libertad propiamente dicho. Seguidamente, Hobbes se enfoca en la libertad en el marco del Estado, es decir, no ya del hombre en cuanto hombre, sino del ciudadano, del súbdito, libertad reducida a las situaciones en que el soberano ha omitido pronunciamiento en las leyes, las cuales, al igual que el Estado, son artificiales y tienden a conservar la vida y los bienes de los súbditos.

Ahora bien, estas leyes, por sí mismas no obligan a su cumplimiento, pero sí son capaces de obligar a los hombres a actuar, limitando su libertad como sujetos. Esto es posible por la apelación a la fuerza capaz de hacer cumplir estas leyes civiles, aludiéndose al poder soberano en cuanto medio. El soberano, desde el carácter absoluto de su poder, debe hacer cumplir la ley, pero la obligación no parte de él, sino de la ley misma.

Al renunciar a su condición natural, los hombres renuncian a una forma de libertad. Al pactar y transformarse en súbditos de un poder común, se acuerda en regular el propio comportamiento respecto a leyes civiles. De este modo, podría identificarse el hecho de vivir como súbdito con la idea de vivir sometido a la ley. Si hay casos en los que el soberano no prescribió reglas, el súbdito puede actuar como mejor le parezca, pero cuando hay leyes al respecto, el súbdito está obligado a actuar en consecuencia.

Podrían establecerse dos caminos por los cuales el ciudadano se decide a obedecer a la ley. Por un lado, le protege su vida; y, por el otro, obedece para evitar las consecuencias de haber desobedecido. El soberano, se encarga de formar las voluntades y, en ese sentido, “el consentimiento del súbdito al poder soberano, es tal que no hay restricción de su primigenia libertad natural”³.

Los vínculos que así se establecen, son los que conducen a Hobbes a concluir que la libertad del súbdito es compatible con el poder de la soberanía. Reduce la injerencia de la libertad ciudadana al reducto que el poder soberano no atiende, sobre lo que no hay legislación. Mediante la efectivización del pacto, se autoriza al soberano a actuar de hecho y de derecho, y de esta manera, el súbdito enajena sus derechos. Al instituir un soberano, el súbdito se niega a sí mismo su libertad, sólo conservando la libertad para defender su propio cuerpo, el rechazo a matarse o matar a otro, ir a la guerra.

Es apropiado hacer una última distinción sobre la libertad en el pensamiento hobbesiano. Se presenta la distinción entre libertad de pensar y libertad de actuar, esta última incluye, claro está, la libertad de expresar lo que se piensa. De esta manera, la libertad de expresión, se inscribe en el ámbito político como una acción y por lo tanto, debe ser evaluada desde la relación protección-obediencia.

La libertad de pensamiento o conciencia, no puede ser censurada, lo cual se sustenta en el hecho de que las leyes se extienden solamente a las acciones de los hombres, y no a sus

³ Skinner, Q., “Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty”, en: Dunn, J. y Harris, I. (comp.), *Hobbes Volume III*, Elgar, Cheltenham, 1997, p. 372.

pensamientos o creencias. Desde esta perspectiva, sólo interesa controlar aquellas acciones y opiniones que pongan en peligro la paz y la seguridad públicas. Este es el marco desde el cual es necesario observar los límites o restricciones a la libertad de expresión, es decir, considerándola como una acción política. En el capítulo XVIII del *Leviatán*, establece Hobbes, la obligación que tiene el soberano de mantener la paz y defender a todos los ciudadanos hacia el interior del Estado. Su fin entonces, es mantener el orden y la paz pública. Así, corresponde al soberano:

“juzgar cuáles son las opiniones y doctrinas adversas, y cuáles conducen a la paz y, por consiguiente, determinar además en qué ocasiones, hasta dónde y sobre qué se permitirá a los hombres hablar a multitudes de personas, y quiénes examinarán las doctrinas de todos los libros antes de ser publicados. Porque las acciones de los hombres proceden de sus opiniones, y en un buen gobierno de las opiniones consiste un buen gobierno de las acciones humanas, a los efectos de su paz y concordia”⁴.

Este derecho a la censura que ostenta el soberano, sólo debe versar sobre aquellas opiniones que socavan su autoridad y ponen en peligro el orden público. Este derecho que el soberano puede ejercer, se materializa de acuerdo a la educación. Se enfatiza entonces el método persuasivo más que la dominación, como modo que debe emplear el soberano para extirpar las opiniones sediciosas de las conciencias de los súbditos. Ahora bien, de acuerdo a la consideración hobbesiana del carácter absoluto de la soberanía reforzada por la educación, ninguna doctrina u opinión podría provocar disturbios en la sociedad. Si esto sucediese, significaría que el soberano no era un verdadero soberano, ya que éste es aquel a quien se obedece, estando el poder en sí mismo. Spinoza, en cambio, considera que el poder del soberano, está en la obediencia del súbdito.

En el pensamiento spinoziano, los súbditos también se hallan obligados a obedecer las órdenes y mandatos del soberano. Para él,

⁴ Hobbes, T. *Leviatán*, Losada, Buenos Aires, 2003, p. 171.

“cada individuo transfiere su poder a la sociedad, la cual, por esto mismo, tendrá sobre todas las cosas el derecho absoluto de la Naturaleza, es decir, la soberanía; de suerte que cada uno estará obligado a obedecerla, ya de un modo libre, ya por el temor al suplicio”⁵.

De allí que el soberano tenga un poder absoluto, no encuentre limitación alguna en la ley y que todos los ciudadanos le deban obediencia. En el capítulo XVII, Spinoza argumenta a favor de la soberanía del súbdito sobre sus propios pensamientos, siendo ésta la base natural sobre la cual asentar la expresión de esos pensamientos. Spinoza, desde su perspectiva política, apela a dos argumentos consecuencialistas, ambos reductibles a la finalidad última de preservación del Estado.

Por un lado, el soberano no puede impedir que cada súbdito piense por su cuenta, lo cual se infiere de la existencia de un derecho natural inalienable. Sin embargo, esto no asegura que los hombres puedan expresar libremente lo que piensan. Desde esta posición, Spinoza apela una vez más a la Naturaleza: los hombres por naturaleza, tienden a expresar sus opiniones a los demás. Según su pensamiento, la libertad de entendimiento es absolutamente necesaria al desarrollo pleno de las ciencias y de las artes, y por tanto al pleno desarrollo de las facultades humanas. Esta libertad, al ser una tendencia natural, y privada de cada hombre, no puede ser impedida por el soberano. Pero, si esto sucediese y no pudiera expresarse, se pierde; y, peor aún, si los ciudadanos deben expresarse en contra de su pensamiento, se corrompería la virtud y la buena fe, generando conflictos para la tranquilidad del Estado. Por esta razón, conviene conceder libertad de expresión.

Por otro lado, y respecto a la actitud del gobernante, éste tiene poder y por tanto derecho, de considerar enemigo al disidente, pero esto desestabilizaría la paz y el gobierno. Puesto que el Estado es un individuo, y los individuos actúan buscando lo que cada uno considera que es su máximo beneficio, y puesto que es más beneficioso para el Estado no considerar enemigo al disidente, entonces no lo considera enemigo.

⁵ Spinoza, B., *op. cit.*, p. 241.

“Será, pues, un gobierno violento aquel que rehúsa a los ciudadanos la libertad de expresar y enseñar sus opiniones y, por el contrario, será un gobierno moderado aquel que les conceda esta libertad (...) si es imposible quitar a los ciudadanos toda libertad de expresión, habría un gran peligro en dejarles esta libertad completa y sin reserva. Debemos, pues, determinar ahora en qué límites esta libertad, sin comprometer la tranquilidad del Estado, ni el derecho del soberano, puede y debe ser concedida a cada ciudadano”⁶.

Estos argumentos, adosados a las premisas de que nadie puede renunciar a sus derechos naturales y a la facultad que en él existe de razonar libremente, fundamentan la libertad de expresar lo que se piensa.

Spinoza advierte que a través del contrato, el individuo resigna su facultad de obrar, más no de raciocinar o juzgar. Sin embargo, la contradicción se agudiza: ningún Estado puede mantenerse si cada ciudadano actúa según su arbitrio, es decir sin acatar y obedecer los decretos del soberano, lo cual disolvería el orden del Estado. Por otro lado, Spinoza afirma de manera reiterada que:

“un ciudadano no puede obrar contra las inspiraciones de su propia razón, haciéndolo conforme a las órdenes de su soberano, porque en virtud de las inspiraciones de su razón resolvió transferir al soberano el derecho que tenía de vivir a su antojo”⁷.

Ahora bien, partiendo de esta cita y de la lógica misma del contrato, Spinoza argumenta a favor de la libre expresión. Lo principal para tal análisis, luego de reconocer la necesidad de su existencia, es determinar cuál es su alcance para no dañar los derechos del soberano. De lo contrario, nos situaríamos frente a opiniones sediciosas que destruyen el pacto por el que cada ciudadano ha renunciado a actuar de acuerdo a su voluntad.

Todo ciudadano es completamente libre de comunicar lo que piensa, siempre y cuando lo haga de acuerdo a la razón, y no

⁶ *Ibid.*, p. 305.

⁷ *Ibid.*, p. 307.

motivado por pasión alguna. De esta manera, se resguardará su propio derecho sin atentar contra el orden estatal.

La libertad de expresión, en tanto acción no es muy diferente en ambos autores, ya que debe adecuarse al poder soberano y no atentar contra la preservación del Estado.

Ambos autores apelan al contractualismo, sin embargo los derechos que se transfieren mediante el pacto son diferentes de acuerdo a la concepción de cada uno sobre la finalidad del Estado. En Hobbes, el Estado se articula en función de la conservación de la vida, motivo por el cual, el derecho a la vida es el único que no se transfiere. En Spinoza, todo el Estado se articula en favor de la libertad en tanto exigencia racional. Desde la idea spinoziana del contrato civil, el hombre es libre porque ésta es la finalidad para la que racionalmente creó el Estado. Este Estado, para asegurar la paz civil, debe asegurar la libertad para expresar opiniones, siempre y cuando éstas no conduzcan a acciones sediciosas. Desde la perspectiva hobbesiana, a través del contrato, el hombre pierde su libertad natural o libertad propiamente dicha, para resguardar su vida. Hobbes considera que las opiniones son fuente de disturbios y por lo tanto, el soberano tiene derecho a fijar criterios para su expresión.

Esto nos conduce a la lógica protección/obediencia. En un Estado cuyo poder soberano sea absoluto, es posible la libre expresión. Para Hobbes, mientras mayor sea el poder del soberano, mayor posibilidad habrá para la libertad de expresión, sin producir disturbios en la sociedad y preservándose el Estado. Para Spinoza, mientras más libertad de expresión sea posibilitada en la sociedad, más fieles y virtuosos serán los súbditos, más piadoso el Estado y así, podrá preservarse.

Individuo e individuación en Spinoza y Leibniz: la insalvable disputa

Cecilia Abdo Ferez (UBA-Conicet)

“Sentí, en la última página, que mi narración era un símbolo del hombre que yo fui, mientras la escribía y que, para redactar esa narración, yo tuve que ser aquel hombre y que, para ser aquel hombre, yo tuve que redactar esa narración y así hasta lo infinito. (En el instante en que yo dejo de creer en él, ‘Averroes’ desaparece)”

J. L. Borges, La busca de Averroes

“Lo que diferencia las imágenes de las ‘esencias’ [...] es su índice histórico”

Walter Benjamin, en el Convoluto N de la Obra de los Pasajes

Spinoza y Leibniz parten de algunas premisas comunes, quizá por su mutua oposición a las concepciones puramente mecanicistas o atomistas de la naturaleza, de cuño cartesiano o hobbesiano¹. En los filósofos aquí puestos en disputa, la individuación no es un problema reservado sólo a los hombres o a las mujeres, sino un proceso de procesos, que atañen a la Naturaleza como un todo. En ella, la individuación se da como una *diferencia* ontológica, como un proceso de *singularización* respecto del contexto, que se produce en diferentes grados y de diferentes maneras y que involucra a todos los seres, sean humanos o no². Para Spinoza y Leibniz, además, un individuo se

¹ Pierre-François Moreau hace un acercamiento al atomismo en Spinoza, a partir de la lectura de la carta 56 a Hugo Boxel, en: “Epicure et Spinoza: La Physique”, en: *Archives de philosophie*, vol. 57, n°3, 1994, pp. 459-469.

² Es notable el eco que puede rastrearse de estas concepciones spinocistas y leibnizianas de identidad en las discusiones actuales: que la identidad individual (y no estoy aludiendo nunca, *en todo este artículo*, a algo así como un “yo”, cuya remisión en el siglo XVII puede encontrarse sobre todo en Locke y en la noción de *ipseidad*, que aquí no tratamos) sea *relacional* y construida a partir de una *diferencia* respecto de una “*exterioridad constitutiva*”, se lee perfectamente en nuestros autores. Retomar estas discusiones del siglo XVII sobre la identidad es relevante políticamente, sobre todo, porque a diferencia de la concepción actual de individualización

singulariza respecto del ambiente porque es *activo*, ya sea porque se define como un *esfuerzo* por perseverar en la existencia o porque es una *fuerza* que pasa a la acción por espontaneidad radical, sin necesidad de intervenciones externas³. En ambos también, la singularización por actividad se da en un marco de necesaria relación con otros singulares o mejor, *singularizados*, conformando un sistema de interconexión e interdependencias en las que los individuos, que son siempre únicos, se diferencian por el grado variable de autonomía que puedan mantener en el tiempo y en el espacio. Estas y otras premisas compartidas, que alejan a estos autores de la contraposición excluyente entre holismo e individualismo, entre interior y exterior, entre lo propio y lo común, llevan a Gilles Deleuze, por ejemplo, a afirmar que entre Spinoza y Leibniz hay, de hecho, “un proyecto común”⁴: el de restaurar cierto naturalismo que reintegre propiedades a la materia, devenida pasiva e inerte por el dualismo cartesiano. La afirmación suena osada. Si haciéndonos eco de la geográfica forma deleuziana de pensar, nos propusiéramos imaginar la cartografía adecuada a un proyecto común como éste, pensaríamos en un delta, en el que cada choque entre los cauces de agua de cada filosofía da lugar a recorridos disímiles. Son ellos, los desvíos, antes que las confluencias, los que nos interesan aquí. *El desplazamiento del privilegio de la idea al concepto* es una de esas evidentes bifurcaciones de la “común empresa” del *individuo como diferencia*: siguiendo este desvío nos adentramos en el cruce entre la teoría del conocimiento y la historia⁵.

(presente en Anthony Giddens y otros), que alude a la *destrucción de formas de identidad colectiva*, aquí se parte de lo colectivo como presupuesto ineludible de la singularización. Cf. entre otros Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, Basil Blackwell, 1985 y Giddens, A., *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1997.

³ La mónada es para Leibniz una sustancia capaz de acción, pero a diferencia de la potencia aristotélica, no precisa de la intervención de una causa exterior al sujeto, para realizar determinadas acciones. Cf. de Salas, Jaime, *Razón y legitimidad en Leibniz*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 57.

⁴ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Atajos, p. 219.

⁵ Centraremos nuestra comparación sobre todo en la *Ética* y en el *Tratado Político*, en el caso de Spinoza, y en un texto temprano de Leibniz, llamado

El individuo como resultado de una disputa y el “índice histórico” de las ideas en Spinoza⁶

Spinoza inserta la física de los cuerpos en la proposición 13 de la parte 2 de la *Ética*, es decir, en medio de las proposiciones en las que desarrolla qué constituye el alma humana. En tanto ideas (o modos del atributo pensamiento), las almas humanas tienen como causa a Dios, en tanto que Él es pensante, cuya idea -de la que “se siguen infinitas cosas de infinitos modos”-, “sólo puede ser única”⁷. Pero si en cada alma humana puede encontrarse un núcleo sustancial común (la remisión a Dios pensante, como causa), o lo que es igual, si las ideas, como modos, participan del mismo atributo Pensamiento, no puede ser ello -lo común y sustancial presente en lo múltiple finito y modal de las almas-, lo que las diferencie. Vislumbramos aquí el problema de lo uno y lo múltiple en la filosofía spinocista, que se remonta, al menos, a la proposición 16 de la primera parte de la *Ética*, donde Spinoza enloquece a Tschirnahus -y a otros-, al colocar el verbo “seguir” (el muy cartesiano “*sequitur*”), para presentar la relación entre la sustancia y los modos. El tratamiento que el filósofo da aquí al problema de la diferenciación de lo múltiple es, en nuestra opinión, paradigmático: cuando en la proposición 11 de la parte 2, Spinoza se enfrenta a la cuestión de cómo diferenciar las ideas que constituyen las almas, no vuelve la mirada al atributo o a la definición de sustancia para “derivar” desde allí (es decir, desde lo que tienen en común), la singularidad del alma, sino que *profundiza en el análisis de la estructura interna del modo*, para individualizarlo, ahora sí, por su objeto⁸. Así, en la proposición 11 afirma que “lo que constituye el ser actual del alma humana no

“Sobre la mejora de la primera filosofía y el concepto de sustancia”, así como en la *Monadología* y en su correspondencia con el teólogo Antoine Arnauld.

⁶ La expresión “índice histórico” y “hacer saltar el continuo”, que se escribirá más adelante, aparecen en el “Convolutio N” de la *Obra de los Pasajes* de Walter Benjamin.

⁷ Spinoza, E2P4.

⁸ En la lectura de la E1P16 sigo a Schnepf, Robert en “Die eine Substanz und die endlichen Dinge (1p16-28)”, en M. Hampe y R. Schnepf, *Ethik, Klassiker Auslegen* 31, Berlin, Akademie Verlag, 2006, p. 42.

es más que la idea de una cosa singular existente en acto”. Esta cosa, el objeto de la idea del alma humana o aquel modo de la extensión que puede distinguirla, debe ser finito y es, como sabremos luego, un cuerpo existente. La demostración de la proposición 11 saltea las anteriores para fundamentarse en los axiomas de la segunda parte, axiomas que –paradójicamente, por su carácter de axiomas–, tienen un fuerte correlato histórico y afirman que la esencia del hombre está constituida por ideas que existen en “el mismo individuo”, o sea, por ideas que no están impolutas flotando en el mundo, sino que existen *en un mismo* individuo, y que ese individuo no existe necesariamente, porque su esencia no implica la existencia, sino que “en virtud del orden de la naturaleza, tanto puede ocurrir que este o aquel hombre exista como que no exista”⁹.

Pero el argumento de la individualización de las ideas que constituyen las almas por su objeto cuerpo, lejos de celebrar el poder de estabilidad que ostentarían las figuras dadas en la extensión, como querría Boyle, conmina a las almas a compartir el esfuerzo de mantener la proporción entre movimiento y reposo que otorga cierta estabilidad al aquí objeto *figurado*, que es múltiple y compuesto, des- y recomponible *por partes*.

La inmersión del cuerpo en procesos de integración y desintegración simultánea, por niveles y por partes, que atañen a la Naturaleza naturada *como un todo*, ubica a los hombres y a las mujeres en una estructura de causalidades compartida con los demás seres. Tanto es así que Spinoza no se anima siquiera a decir que, siempre que habla del objeto de la idea que constituye el alma *humana*, se refiere al cuerpo *humano* o a *nuestro* cuerpo y prefiere ampararse en la carencia de artículos del latín y escribir, hasta el escolio de la proposición 13, que lo que constituye el objeto de la idea del alma humana es “cuerpo” a secas, sin adjetivos, sin artículo, sin propiedad, sin alusión a su carácter solipsista o colectivo¹⁰. Cuando abandona la arbitraria vaguedad y afirma que el objeto del alma humana es “nuestro cuerpo”, se resguarda diciendo que ese cuerpo, ahora devenido nuestro, es

⁹ Spinoza, E2Ax.1 y 3.

¹⁰ Sigo aquí a Ursula Renz, en “Die Definition des menschlichen Geistes (2p11-2p13s)”, en Hampe y Schnepf, *op. cit.*, p. 115.

“tal como lo sentimos”¹¹. Es tal como lo sentimos porque sus partes, compuestas de muchos individuos, ellos mismos compuestos y de diversa naturaleza, conforman una *unión* que precisa, para conservarse, de “muchísimos otros cuerpos”, que actúan como si lo “regenerasen continuamente”¹², modificando el poder que tiene el alma de percibir “muchísimas cosas”, en tanto idea compleja de un objeto complejo, que percibe, *junto con* la naturaleza de su cuerpo, la de muchísimos otros¹³. Es tal como lo sentimos, además, porque el alma no conoce adecuadamente las partes de los individuos compuestos que conforman el cuerpo humano, *a menos que* ellas se comuniquen sus movimientos según cierta relación, es decir, a menos que pertenezcan a la *esencia* de dicho cuerpo¹⁴. Esas partes que no se ajustan a la relación esencial de ese modo finito y que son, por eso, inadecuadamente representadas, pueden separarse del cuerpo humano y comunicarse con otros cuerpos según otra relación -y por tanto, las partes, supone el antiholista Spinoza, no precisan pertenecer a un organismo para existir-.

La fascinante visión de los cuerpos comunicándose y recomponiéndose por partes, algunas esenciales y otras más “disponibles” a moverse entre unos y otros, puede desembocar, sin embargo, en algunas confusiones. No se trata aquí de un despedazamiento y recomposición de partes extensas, sin inteligibilidad adecuada posible, que pueda llevar a una fusión indefinida de cuerpos o a un mero atomismo. Si el cuerpo *ahora nuestro*, proporción activa entre los individuos compuestos que lo forman, se conserva, no es porque primordialmente se identifique con una figura corporal estable y dada, sino porque *redefine, históricamente, qué cuerpos lo integran y cuáles son partes extensivas de las que su relación proporcional puede prescindir*. Digámoslo más claro: el proceso constante de individuación entre cuerpos, simultáneo en varios niveles y compartido con la Naturaleza naturada como un todo, supone -además de la *integrabilidad* de lo que es común y que por ello puede

¹¹ Spinoza, E2P17s.

¹² Spinoza, E2P13, Postulados I, III y IV.

¹³ Spinoza, E2P14.

¹⁴ Spinoza, E2P24.

comunicarse movimientos-, un esfuerzo tendiente al *recorte* de bordes, a la puesta de fronteras variables que precisan, que delinear, con mayor o menor grado de inestabilidad, la unión de cuerpos que *ahora* somos. Supone (re-)modelar una *figura en disputa*, pero figura al fin, fundada en lo común, pero representada en tensión con ello y que, en relación con esa figura, tiene bordes imprecisos -como si eso común fuera su telón de fondo, su basamento, algo que la constituye pero que es, a la vez, algo más que esa figura histórica que somos. El individuo delineado se funda en lo común sustancial, pero nunca puede identificarse con él, porque lo común es un complejo de compuestos que reconoce a las figuras históricas que sobre él se recortan, pero que también las excede.

La distinción de las ideas de las almas humanas por su objeto, un problema que parecía estrictamente epistemológico, muestra que la individualización o la corporalización de las ideas y la idealización de los cuerpos, se despliega en la historia, que es la manera en que nosotros, lectores después del siglo XIX, llamamos a lo que Spinoza entiende como la *existencia actual*. Pero no es sólo un problema histórico, sino simultáneamente un problema del conocimiento, porque que la individualización sea una *disputa*, un *proceso de procesos ya en sí mismo diferenciado entre la tendencia a la integración de lo común y la búsqueda de una figura indiscernible*, o, en palabras de Spinoza, que la individualización para los hombres sea un *esfuerzo*, implica que *no todo resultado de ese esfuerzo de distinción, resulta adecuado, es decir, estable*.

El desacuerdo de Leibniz y la legibilidad de las imágenes

Para Leibniz hay un error primordial en la filosofía de Spinoza, que puede ser calificado de “pernicioso”¹⁵: es la afirmación, contenida en E1P16, de que todo lo posible existe, o como se escribe allí, la suposición de que “de la necesidad de la naturaleza divina se siguen infinitas cosas de infinitos modos”. Es

¹⁵ Leibniz, “Conversación sobre la libertad y el destino”, en *Escritos de filosofía jurídica y política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, p. 449.

imperioso que no todo lo posible exista, que no se trastoque lo posible en necesario, porque si así fuera, dice Leibniz, “*si la materia asume sucesivamente todas las formas posibles, de ello se sigue que no es posible imaginar nada tan absurdo, estrafalario o contrario a lo que llamamos justicia, que no haya sucedido ya o que no vaya a suceder algún día. Estas son precisamente las ideas que Spinoza exponía con mayor claridad, a saber, [...] que la perfección de Dios consiste exclusivamente en la amplitud de su obra, y que no hay nada que sea posible o concebible que él no haya producido o no vaya a producir realmente [...]. Este es, a mi modo de ver, el proton pseudos [el primer engaño] y el fundamento último de la filosofía atea*”¹⁶.

Para oponerse a este pernicioso error que hace de todo lo que es posible, algo necesario, Leibniz no va a negar que los cuerpos estén sujetos a transformaciones o a lo que él llama el “comercio entre partes” extensas, ni va a contradecir que alma y cuerpo convengan, que es una de las maneras en que se manifiesta para él la armonía del mundo, sino que va a disputar el problema del individuo, *reconciliándolo, en palabras de Deleuze, por primera vez, con el concepto*¹⁷. Es imperioso para el filósofo de Leipzig “hacer saltar” el continuo en el que aparece la materia en los argumentos de Spinoza, y para ello se deberá reponer la pregunta sobre la relación entre lo uno y los múltiples, la cuestión de la distinción entre las sustancias, ahora en plural, y de la contingencia.

En una carta dirigida al teólogo jansenista Antoine Arnauld, Leibniz afirma que “siempre, en toda proposición afirmativa verdadera, necesaria o contingente, universal o singular, la noción de predicado está comprendida, en cierto modo, en la del sujeto”¹⁸. Esto significa que, para las verdades necesarias, de tipo matemático, como “ $2+2=4$ ”, si se analizan los términos de la proposición, esa ecuación puede reducirse a una identidad. Pero Leibniz redobra la apuesta: no habla sólo de las proposiciones matemáticas como proposiciones idénticas, sino también, por ejemplo, de un acontecimiento histórico, como puede ser que

¹⁶ Leibniz, G., *Sämtliche Schriften und Briefe*, Akademie Verlag, Berlín, 1923, II, i, p. 505.

¹⁷ Deleuze, G., *Exasperación de la filosofía*, Buenos Aires, Cactus, p. 31.

¹⁸ Leibniz, *Correspondencia con Arnauld*, op. cit. p. 66f.

César cruzó el río Rubicón. Que el predicado esté incluido en el sujeto de esta afirmación histórica es tan verdadero, tan “idéntico”, como que dos más dos es cuatro. Pero, para el caso de estas verdades contingentes, de las verdades *de hecho*, como pueden ser las verdades en que se dan en el tiempo histórico y que, para Leibniz –repetimos para combatir cualquier incredulidad del/a lector/a-, son tan verdades como las matemáticas, se deberá buscar una *razón* que dé cuenta de la conexión entre el sujeto y el predicado de la proposición, porque su identidad no es *inmediatamente evidente*. Aquí, en las verdades de hecho, dado el principio de causalidad, el análisis de los términos daría lugar a una progresión infinita de razones, cuyo entramado último no está al alcance del conocimiento humano y por ello, nos enfrentamos a proposiciones que no pueden reducirse al principio de contradicción. Es decir, para que la proposición “César ha cruzado el Rubicón” sea verdadera, el predicado, el acontecimiento “ha cruzado el río Rubicón”, debe estar contenido en la noción completa de Julio César; en la serie de series de acontecimientos singulares, contingentes y verdaderos que componen el mundo en el que este determinado César existe. Pero César podría no haberlo cruzado y no haber dado lugar al Imperio, con su trasgresión al derecho romano, se objetará. Y es posible, si no fuese este mundo, el mundo en que vivimos, el escogido por Dios, entre los infinitos mundos posibles que existían simultáneamente en su entendimiento infinito (y que es algo así como un lugar, al que Leibniz llama en una muestra fehaciente de su imaginación filosófica, “el país de los posibles”¹⁹).

La *primera elección de Dios es entonces un mundo posible (y no individuos aislados)*, una estructura de bifurcaciones de acontecimientos y nombres que devendrán históricos. De esta decisión adviene, como consecuencia, una serie de singularidades determinadas, un Julio César verdadero y no otro, un Imperio y no otro. Si la elección primera es la de *un mundo*, este César llega a ser nuestro César cuando actualiza *algunas* de las *posibilidades* que componen su *noción*, su nombre propio devenido concepto: “Julio César”. César adviene a ser el general que es, a ser sujeto y

¹⁹ *Ibidem*, p. 47.

sustancia, porque concreta algunos de los acontecimientos que podríamos caracterizar como “pre-individuales”, acontecimientos que fueron escogidos al definir que este entramado de series que forma el mundo que habitamos, pase a la existencia²⁰.

Para poder hablar de este determinado César como un *individuo*, su determinación debe entonces ser exhaustiva y situacional, debe involucrar a todas sus circunstancias en tiempo y espacio, de manera que se vuelva imposible hablar de diversos Césares, distinguidos sólo por el número, que compartan predicados. No alcanza con decir de César que cruzó un río, que era romano y que era militar, porque estos predicados generales no distinguen y podrían compartirse con otros Césares, en otro tiempo y en otras circunstancias. Para que sea un *individuo*, su noción, su concepto, su nombre propio, su condensado histórico, debe ser tan completo que todos los acontecimientos que se le puedan atribuir con certeza se deduzcan de él, *a priori* en el caso de Dios o *a posteriori* en el caso de nuestro conocimiento limitado. Porque si pudieran predicarse acontecimientos diferentes, por más ínfimos que sean, a los que están incluidos con certeza en la noción de nuestro Julio César, él sería otro y el mundo también.

Advenir sujeto significa entonces, en la filosofía de Leibniz, *delinear una imagen, ubicarse en un punto de vista particular*, que refleja una proporción: la que se establece entre lo que ese alma expresa clara y distintamente del mundo, según su conexión necesaria con el cuerpo compuesto al que está ligado, y lo que expresa confusamente. La imagen que esa singularidad compone, la proporción entre conocimiento adecuado e inadecuado que supone su posición perspectivista, es su recorte particular e irreductible de las relaciones que comunican todo el universo. Como imagen, ese sujeto que adviene *vive en un tiempo no pleno*, signado por el esfuerzo constante por actualizar algunas posibilidades, por hacer visibles aristas aún oscuras de su trazado singular, por significar acontecimientos hoy ilegibles, entre los muchos que componen sus series. El desafío de volver legible, en la historia, *su* verdad, o sea, la conexión necesaria entre el sujeto

²⁰ Deleuze habla de actualización de lo pre-individual en *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Buenos Aires, Paidós Básica, 2005, p. 81.

que adviene a ser y los predicados históricos que le son inherentes, se renueva en cada tiempo, replicado por el esfuerzo de las otras imágenes-sujeto, también complejas, también plegadas al infinito en detalles singulares. Ese esfuerzo plástico de cada fuerza del mundo no cesa mientras este mundo terreno exista, porque cada sustancia individual es en él tan irreductible como indestructible y porque todas componen una estructura (jerarquizada) de existencia.

Inquietudes finales

Las conclusiones son un esfuerzo de síntesis que en ocasiones resulta no sólo presuntuoso, sino claramente inadecuado. Este es un caso ejemplar en el que toda síntesis estaría fuera de lugar. Por eso, a modo de ilusorio punto final, dejamos estas dos inquietudes:

La sustancia es, en Spinoza, un infinito proceso de producción de modos o individuos múltiples, diferentes y dependientes de una causalidad común, de manera que ella no existe si no es en los individuos que la expresan de una manera cierta y determinada. Podemos decir entonces, con Balibar, que hay entre lo uno y lo múltiple en Spinoza una relación de “reciprocidad”, al nivel de la Naturaleza naturante²¹. Pero esta relación recíproca de individuación en la relación entre sustancia y modos, pasa a ser un esfuerzo por constituirse y conservarse como un individuo, al nivel de los hombres y de las mujeres. Este esfuerzo supone un proceso que aloja dos tendencias: una, hacia la integración de lo común (presente, por ejemplo, en la política, en la definición de la multitud como algo que actúa “como si” fuera una sola mente); y otra, hacia la diferenciación a partir de eso común (presente, por ejemplo, en la proporción inestable en la que se plasma la relación entre una multitud soberana y la necesaria existencia de una figura de gobierno que ejerza en acto esa soberanía, o en la relación conflictiva entre los poderes de la comunidad y los de sus ciudadanos, pasibles de percibir e infligir miedo). El esfuerzo

²¹ Balibar, Étienne, “Spinoza: from individuality to transindividuality”, *Mededelingen vanwege het Spinozahuis* 71, Eburon Delft, 1997.

doble de integración y diferenciación cruza a la vez historia y conocimiento, trazando individuaciones con diferentes grados de estabilidad, en el marco de relaciones de conflicto entre esos modos, que son, por definición, partes relativas de un todo infinito.

Que un individuo sea *concepto* y no *idea*, en Leibniz, apunta a dar lugar a la contingencia (o quizá, a restaurar una moral de los castigos y los premios) en lo que el filósofo de Leipzig veía un exceso de determinismo en la ontología spinocista (y materialista, en general). Como consecuencia de su identificación con el concepto, se subvierte también toda posible *definición* del individuo, como rescatará luego Nietzsche, o, en nuestro tiempo, Reinhart Koselleck²². No es que esa definición fuera posible en Spinoza, pero Leibniz radicaliza esta arista, abriendo una brecha entre metafísica e historia. La noción individual, el nombre propio, se despliega en la historia conformando imágenes con variado índice de legibilidad y verdad, cuyos detalles se despliegan indefinidamente. La relación entre imágenes, historia, concepto e individuo se hace al precio de sacrificar la materia, un “lujo” que Leibniz y nuestra contemporaneidad parecen no querer darse²³.

²² Es muy interesante el trabajo que hará Koselleck del *concepto*, entendido como aquello que, por estar cargado de historia, excluye el sometimiento a una definición. En *Futuro pasado* lo remite a Nietzsche: “Todos los conceptos en los que se resume semióticamente un proceso complejo escapan a la definición; sólo es definible aquello que no tiene historia”. Cf. Koselleck, R., *Futuro pasado. Para una semiótica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós Básica, 1993, p. 117.

²³ Extraigo esta idea del exceso de símbolos, en proporción a la materia, en nuestro mundo, de los trabajos del artista visual Ingo Günther. Cf. www.republik.com

Spinoza en Schelling. Distinción y conexión entre sustancia y unidad

Laura Casabella Velazco (Unsam-CIF)

Un rasgo a relevar de la filosofía de Schelling que no suele ser destacado, refiere a la relación entre la *Ética*¹ y *Las Edades del mundo*², precisamente la versión de 1811 y 1815 titulada “El pasado” en las que se reconoce plenamente que la tesis presentada para el desarrollo del ser primigenio es deudora del pensamiento de Spinoza.

Ahora bien, una primera consideración sobre el sistema filosófico de Spinoza y Leibniz así como un señalamiento a la visión mecanicista, ve la luz en la obra de 1803 titulada *Escritos sobre filosofía de la naturaleza* y, en un segundo momento, surge la crítica más férrea, contenida en *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos relacionados con ella*³ que data de 1809; dichas consideraciones nos permiten la relación entre ambos pensadores.

Como lo sugerimos en el comienzo, Schelling manifiesta “Spinoza merece una consideración seria; lejos de nosotros renegar de él en lo que ha sido nuestro antecesor científico, nuestro maestro y predecesor”⁴.

Semejante reconocimiento permite inferir la crítica que se encuentra en el seno de la exposición sobre las fuerzas primigenias, donde se argumenta sobre la naturaleza o lo real de Dios, es decir, sobre la primera de las potencias de su existencia, las que como señala Schelling, si bien Spinoza distingue como

¹ Spinoza, B., *Ética, Demostrada según el orden geométrico*, Trad. Vidal Peña, Madrid, Biblioteca de Filosofía, Editora Nacional Madrid, 2004. II cf. § I – II.

² Schelling, F.W.J., *Las edades del mundo*, Prol. P. David – J. Navarro Pérez, Madrid, Akal, 2002. [original: Schelling, F.W.J., *Sämmtliche Werke*, K. F. A. Schelling, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-1861.

³ Schelling, F.W.J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos relacionados con ella*, Trad. H. Cortéz y A. Leyte, ed. bilingüe, Barcelona, Anthopos, 2004.

⁴ Schelling, F.W.J., *Las edades del mundo*, ed. cit., p. 77.

una pensante, otra extensa, las mantiene separadas y por lo tanto inactivas.

Esta inactividad de la sustancia ha merecido numerosas objeciones, pero precisamente de ella resulta todo el movimiento y despliegue en el sistema schellingiano.

En el texto de 1803 reconoce que Spinoza “Se dio cuenta de que en nuestra naturaleza lo ideal y lo real (pensamiento y objeto) están íntimamente unidos”⁵, lo que no implica haber descendido a la autoconciencia para acceder a este principio, el ideal y el real que necesariamente hay en nosotros.

De allí que en el sistema schellingiano Dios ya no es entendido como una cosa sino que es presentado como unidad absoluta la cual comprende también la dualidad, es decir, dos fuerzas contrapuestas, tanto lo real como lo ideal, al que le es inherente un desarrollo, un devenir autoconsciente de esta sucesión, así aunque heredero, manifiesta “Porque, como en su sistema no existía transición de lo infinito a lo finito un comienzo del *devenir* le resultaba tan inconcebible como un comienzo del *ser*”⁶.

Así mismo, cabe señalar otra diferencia clave: Schelling distingue entre existencia y fundamento de la existencia o naturaleza en Dios. En Spinoza, Dios en tanto única substancia, como causa de la existencia y perseverancia de la esencia de todas las cosas, incluso de las cosas particulares en tanto afecciones de los atributos de Dios, o como él mismo se encarga de aclarar en términos escolásticos “Dios es causa del ser de las cosas”⁷.

Aquí se abre paso el segundo ciclo de problemas.

La objeción de Schelling en el escrito sobre la libertad es la siguiente: “La causalidad absoluta en Un Ser no le deja al resto de los seres más que una pasividad absoluta. A esto hay que añadir la dependencia de todos los seres del mundo respecto a Dios y el hecho de que incluso su supervivencia no es más que una creación siempre renovada en la que el ser finito no es creado de ningún modo como generalidad indeterminada, sino como ese ser

⁵ Schelling, F.W.J., *Escritos sobre la filosofía de la naturaleza*, Trad. A. Leyte, Madrid, Alianza, 1996. p. 92.

⁶ *Ibidem*, p. 93.

⁷ Spinoza, B., *Ética*, proposición XXIV- *op.cit.*, p. 63.

determinado, singular que tiene estos pensamientos, aspiraciones, acciones concretos y no otros. Decir que Dios retiene su poder absoluto para que el hombre pueda actuar o que consiente la libertad no aclara nada: retire Dios su poder un solo instante y el hombre dejará de ser”⁸.

En rigor, el cuestionamiento, no sólo apunta a la imposibilidad de pensar la libertad bajo el presupuesto de existir y ser en Dios, sino que en el marco de esta discusión Schelling considera que la razón de las malas interpretaciones con respecto a este punto derivan *del principio de identidad o del sentido de la cópula en el juicio*. De hecho no propone aquí algo innovador sino el retorno a la vieja lógica que *distinguía a sujeto y predicado como antecedente y consecuente*.

Ya que la libertad entendida como *dominio de la inteligencia* sobre los sentidos, dice Schelling, es el tipo de libertad que se podría derivar de Spinoza, aunque prosigue “si bien a primera vista parece como si la libertad, que no puede mantenerse en oposición con Dios, se hundiese aquí en la identidad, se puede decir sin embargo que esta apariencia es sólo consecuencia de la representación imperfecta y vacía que se tiene del principio de identidad. Dicho principio no expresa una unidad que girando en el círculo de la igualdad no sería progresiva y por ello mismo sí insensible y sin vida”⁹.

La unidad que Schelling propone tanto en el escrito sobre la libertad como en la versión 1815 de las *Edades del mundo*, es caracterizada como *inmediatamente creadora*, así en 1809 sostiene “Ya en la relación de sujeto a predicado, hemos mostrado aquella del fundamento con la consecuencia, y el principio del fundamento es por ello tan originario como el de la identidad. Por eso mismo, lo eterno debe ser también inmediatamente, y tal y como es en sí mismo, fundamento. Aquello de lo que él es fundamento por su esencia, es un ser dependiente en esa misma medida y también, conforme al punto de vista de la inmanencia, un ser comprendido en él; pero la

⁸ Schelling, F.W. J., *Sobre la esencia de la libertad humana*, op. cit., p. 119.

⁹ *Ibidem.*, pp. 133-135.

dependencia no anula la subsistencia por sí, ni tampoco tan siquiera la libertad”¹⁰.

Con esto queda marcado el suelo sobre el cual se desarrollará en 1815 el despliegue del ser primigenio. Schelling argumenta que no debe confundirse la unidad de esencia por una identidad de contrapuestos, vale decir, que los contrapuestos sean lo mismo, puesto que si así fuera la contradicción quedaría suprimida inmediatamente, ya que lo fundamental es el vínculo esencial que sostiene cada una de las partes, en tanto el sujeto y el predicado son cada uno una unidad por sí mismos. Vale decir, que el vínculo es entre estas dos unidades sujeto y predicado. Uno operante y el otro paciente, uno en la operancia y el otro en la pasividad; ambos tienen la misma importancia en tanto son por naturaleza originarios como esenciales, es por ello que en cada uno reside el mismo “derecho a ser lo ente” y desde su posición cada uno equilibra el vínculo que los sostiene a ambos.

En este sentido, se puede hablar de una contraposición doble en tanto “Dios mismo es doble”¹¹ primero se extiende y comunica en cuanto reprime la fuerza negadora y no la deja ser y en segundo lugar es fuerza afirmadora que viene a superar la negación, en palabras de Schelling, “Los contrapuestos no son separables”, ya que siendo independientes, como unidad uno está supeditado al otro de igual manera en tanto esencia, y esto ocurre porque en la medida que fluya el vínculo uno debe negar y el otro afirmar, cada uno como ser completo, estando uno fuera del otro, pero unidos.

Es así que del incremento de la contraposición se infiere el incremento de la unidad.

Vale decir, las dos unidades deben estar contrapuestas para ponerse como una; así mismo y al permanecer contrapuestas se

¹⁰ *Ibidem*, p. 135.

¹¹ La misma tesis puede encontrarse en *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos relacionados con ella*, “Por ello, tampoco disponemos de nada en orden a explicar el mal, a excepción de los dos principios existentes en Dios. Dios como espíritu (el eterno vínculo de ambos), es el más puro amor, y en el amor no puede haber una voluntad para el mal, como tampoco en el principio ideal. Pero Dios mismo precisa de un fundamento para poder ser, uno tal que se encuentra en él y no fuera de él, y tiene por lo tanto en sí una *naturaleza* que, aunque le pertenece, sin embargo es distinta de él.” p. 205.

comportan como su propio principio operante, y por lo tanto “La contraposición no es contradicción”¹².

La segunda objeción de Schelling es al panteísmo en general, impugna la total identificación de Dios con las cosas, no sólo en virtud del grado y limitación sino en tanto que Dios es *en sí, concebido a partir de sí mismo*, infinito y necesario se opone a la criatura finita, contingente, que *existe de modo derivado y como consecuencia respecto del fundamento*, así Schelling determina “Es precisamente debido a esta diferencia por lo que las cosas singulares no pueden constituir a Dios, como se suele presentar corrientemente, en cuanto no existe ningún tipo de unión que pueda hacer trocar lo que es derivado por naturaleza en aquello que por su naturaleza es originario”¹³. A su vez, advierte que la identidad de Dios con las cosas implica reducir “a las cosas a nada” y se pregunta entonces “¿Cómo es posible confundirlas con Dios?”¹⁴, aseveración que se desvanece ya que volvería cosa a la sustancia infinita misma.

Incluso la más radical de las críticas es dirigida hacia “la falta de vida del sistema de Spinoza” ya que Schelling entiende que al quedar la voluntad reducida a mera cosa en tanto encadenamiento causal, el sistema queda así atrapado en un radical mecanicismo. En rigor, considera que “en la libertad reside el último acto potenciador gracias al cual toda naturaleza se transfigura en sensación, en inteligencia, y finalmente, en voluntad”¹⁵.

Schelling ve entonces en la reducción aplicada a los seres como meras cosas respecto a Dios el contrasentido de los presupuestos mecanicistas, incluso merced a esta consideración manifiesta “Dios, no es un Dios de los muertos, sino de los vivos [...] Sea cual sea el tipo de consecuencia que podamos concebir de los seres respecto a Dios, en todo caso no puede ser nunca mecánico, ningún mero producir o disponer en el que lo producido no sea nada por sí mismo; tampoco puede ser emanación en la que lo que emana permanezca lo mismo que

¹² Schelling, F.W. J., *Edades del mundo*, op. cit, p. 181.

¹³ Schelling, F.W. J., *Sobre la esencia de la libertad humana*, op. cit., pp. 121-123.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 129.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 147.

aquello de donde ha emanado, esto es, nada propio ni autónomo”¹⁶.

Tanto en la teorización como en el ejercicio concreto de la historia, la idea de Libertad que Schelling propone es la siguiente “el hombre tiene en sí un principio independiente respecto a Dios, debido a que tal principio -sin que por ello cese de ser oscuro en su fundamento- se transfigura en luz, surge al mismo tiempo en el algo más elevado: *el espíritu*. Pues el espíritu eterno es el que expresa la unidad o la palabra en la naturaleza. Pero esta palabra (real) expresada, sólo reside en la unidad de luz y oscuridad”¹⁷. Según esta hipótesis, el hombre en tanto voluntad y auto-determinación, se pone por encima de la naturaleza, es decir, por encima de la necesidad, y se realiza en su contrario, en la libertad, de allí que Schelling interprete *el nacimiento del espíritu como el inicio del reino de la historia*.

Hay entonces una crítica a las concepciones mecanicistas y al dualismo que en el texto sobre la libertad, no duda en describir como “la doctrina de dos principios absolutamente diferentes e independientes el uno del otro, no es más que un sistema de autodesgarramiento y desesperación de la razón”¹⁸. Así basado en lo que Spinoza había tempranamente demostrado, Schelling manifiesta en el *Escrito sobre la naturaleza* “en lugar de explicar a partir de nuestra naturaleza cómo lo finito y lo infinito, originariamente unidos en nosotros, surgen recíprocamente el uno del otro, se perdió de inmediato en un infinito exterior a nosotros”¹⁹.

En virtud de esta unión originaria en el ser y no fuera de él, es sobre la que reposa la diferencia entre ambos pensadores en cuanto a este punto, pero si bien Schelling es crítico, no plantea la superación del *realismo unilateral* con el mero idealismo, así entiende que “El idealismo, si no mantiene como base un realismo vivo, se convierte en un sistema tan vacío y abstracto, como el de Leibniz y Spinoza o cualquier otro sistema dogmático

¹⁶ *Ibidem.*, p. 137.

¹⁷ *Ibidem.*, p. 177.

¹⁸ *Ibidem.*, p. 155.

¹⁹ Schelling, F.W. J., *Escritos sobre la filosofía de la naturaleza*, p. 93.

[...] El idealismo es el alma de la filosofía; el realismo su cuerpo. Sólo la reunión de ambos constituye un todo vivo”²⁰. Compréndase que este fundamento vivo de la naturaleza es en el que se distingue *el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia* sobre el que Schelling postula la esencia de la libertad humana.

Es entonces en la superación de la oposición entre lo ideal abstracto y lo real unilateral que puede ser comprendida la importancia de Spinoza en el sistema schellingiano, el que más allá de ser cuestionado, se constituye como el fundamento a partir del cual desarrollar la posibilidad de pensar al hombre *por encima de la naturaleza* o como lo señala Heidegger²¹ en su escrito sobre Schelling, se “comprende entonces al ‘Ser’-en-sí del ente como ‘Ser’-libre.

Finalmente y citando al propio Schelling: “Nosotros nombramos a *la naturaleza*, en tanto que mero *producto* (naturaleza naturata), naturaleza como *objeto* (la única por la que se interesa cualquier género de la empiria). A *la naturaleza en tanto que productividad (natura naturans)* la llamamos *naturaleza como sujeto* (y de ésta es de la única que se ocupa cualquier género de la teoría” así Schelling deja expuesta la raigambre spinoziana de su pensamiento.

²⁰ Schelling, F.W. J., *Sobre la esencia de la libertad humana*, op. cit. p. 159.

²¹ Heidegger, M, *Schelling y la libertad humana*, trad. A. Rosales, Venezuela, Pensamiento Filosófico, Monte Avila Editores, 1985. Véase la confrontación sobre el concepto de *Libertad* en Spinoza y Schelling en pp. 104-105 ss.

Res e verba: rupturas com a tradição retórica entre Espinosa e Vico

Antonio José Pereira Filho (USP, Brasil)

O tema deste trabalho é suficientemente amplo para se esgotar aqui e o que pretendo expor-lhes não vai além de alguns apontamentos preliminares sobre o lugar que a reflexão sobre a tradição retórica ocupa na obra de Vico e de Espinosa. Numa primeira abordagem, Espinosa e Vico parecem ocupar lugares bastante distintos na avaliação que fazem desta tradição. Tanto Vico quanto Espinosa desenvolvem estratégias diferentes, porém o modo como tratam a retórica ao longo de suas obras, parece se afastar tanto da versão mais radical do humanismo cívico (que encontramos, por exemplo, em Lorenzo Valla), quanto da crítica que vários autores seiscentistas fazem a esta mesma tradição, como por exemplo Locke. O ponto de partida de humanistas como Lorenzo Valla é o pressuposto de que as palavras e as coisas tem seu ponto de contato, seu lugar, não no interior de um intelecto isolado voltado para a vida contemplativa, mas na *urbs*, na *res publica*, na *civitas*, na conversação de homem para homem no interior da comunicação recíproca, no enfrentamento de uma realidade concreta. Aqui, porém, a filosofia é deslocada para uma função subalterna. Para Valla, “no fundo, a filosofia é apenas um soldado, que luta pela verdade sob o comando da fala. A retórica é a rainha que fornece as espadas; por isso, o orador pode tirar os seus argumentos de qualquer lugar, e, havendo, resistência, ele pode partir com eles para cima dos filósofos vigaristas”¹. Mas, desde a reação de Platão à sofística, sabemos que esse não pode ser o lugar da filosofia que luta com suas próprias armas para garantir sua sobrevivência frente ao descompromisso retórico que sempre cede às circunstâncias e flerta com um relativismo que seria preciso combater em nome da “verdade”. Como escreve Locke, “e quisermos representar as coisas como elas são, temos que reconhecer que com exceção da ordem e da clareza, toda a arte da retórica, todas essas aplicações artificiais e figuradas que

¹ Valla, L. *De Voluptate*, I, x, §3, p. 14. In: Opera Omnia, 1540, reimpressão Ed. E. Garin, Torino, 1962.

fazem das palavras, segundo as regras inventadas pela eloquência, servem apenas para insinuar idéias falsas no espírito, para incitar as paixões e seduzir pelo entendimento; de modo que, com efeito, são verdadeiras fraudes. E, por conseguinte, embora a arte oratória faça aceitar ou até mesmo admirar todas essas diferentes características, não há dúvida que temos de evitá-las a todo o custo nos discursos que se destinam à instrução e só podemos considerá-las como grandes defeitos da linguagem ou da pessoa que delas se serve em qualquer lugar que se respeite a verdade”².

Ora, essa oposição entre filosofia e retórica não poder ser suavizada, no entanto, parece-me que justamente nesse ponto o pensamento de Vico e Espinosa se tocam, pois ao romperem de modo mais inteligente com a tradição retórica, recuperaram porém o seu melhor lado que é justamente a crítica que os humanistas faziam a uma razão abstrata, utópica, bem como ao ideal da vida contemplativa defendido por uma filosofia solipsista incapaz de baixar do céu à terra. Com efeito, retomando as palavras de Cícero, Vico afirma: “A filosofia considera o homem tal como deve ser; por isso só poderá servir aos pouquíssimos que pretendem viver na república de Platão, evitando o refocar-se nas fezes de Rômulo”³. Espinosa não diz outra coisa quando, no *Tratado Político*, admite que se, por um lado, “a razão pode bem conter e governar os afetos”, por outro lado “o caminho ensinado pela razão é muito difícil; aqueles que, por isso, se persuadem ser possível levar a multidão, ou os homens ocupados com os negócios públicos, a viver segundo os preceitos da razão, sonham com a idade de ouro dos poetas, isto é, se comprazem na ficção”⁴.

Ora, em suas primeiras obras, nos quais o vínculo com o ideal de sabedoria da tradição retórica é explícito, Vico recupera claramente a tese humanista de que as ações humanas não são regidas pelas prescrições genéricas da razão abstrata. Por esse motivo, “procedem erroneamente aqueles que adotam na *praxis*

² Locke, J. *Ensaio sobre o entendimento Humano*, Livro III, 34. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1999.

³ Vico, Giambattista, *Ciência Nova*, §131. In: *Opere*, a cura di Andrea Battistini, Mondadori, Milano, 1992.

⁴ Espinosa, B. *Tratado Político*, § 5. Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1983, p. 306.

da vida o método de julgar próprio da ciência”, pois se a “ciência aspira às mais altas verdades”, a “sabedoria lida com as pequenas”⁵. Não se pode medir os fatos segundo a reta razão, já que “os homens são em grande parte estúpidos” e “não se orientam segundo decisões racionais”⁶. Assim, sem deixar de ser racionalista, Vico se apercebe dos riscos de uma razão ensimesmada: “A verdade é que se alguém introduz o método geométrico na vida prática - *nihilo plus agas quam si des operam ut cum ratione insânias* [Terenzio, *Eunuchus*, vv.62-63] – nada mais faz do que empenhar-se em agir de forma racionalmente insana”⁷.

A questão fundamental que pode se extrair daí é a seguinte: até que ponto o universo da *práxis* é compatível com a razão teórica? É possível encontrar uma ciência do mundo humano, atravessado pela obscuridade dos afetos e pelo fluxo das paixões, sem contudo racionalizar de forma acachapante a vida tortuosa? A resposta de Espinosa, como fica claro no prefácio da parte III da *Ética*, é a construção de uma ciência geométrica dos afetos, que não são desprezados, vilependiliados, ridicularizados como quer uma certa retórica, mas encarados na sua necessidade imanente⁸. A resposta do Vico maduro é a *Ciência Nova*, a qual o filósofo declara explicitamente “que procede exatamente como a geometria que enquanto constrói com os seus elementos ou contempla o mundo da quantidade, ela própria os cria” e, uma vez que este mundo de nações foi feito pelos homens, “as coisas relativas a ele deviam devem e deverão ser tal como esta *ciência* demonstra”⁹.

Temos aqui um esboço do principio viquiano do *verum-factum*, ou seja, de que só se pode conhecer verdadeiramente aquilo que se faz. É com um principio análogo que Hobbes fala da possibilidade de construção de uma “ciência” do mundo civil¹⁰. É preciso observar, entretanto, que, no âmbito do século

⁵ i Vico, G.B. *De Ratione*, In: *Opere* a cura di Andrea Battistini, Mondadori, Milano, 1990, p.131.

⁶ Idem, p.133.

⁷ Vico. G.B. *De antiquíssima italarum sapientia*, ed.cit., p. 297.

⁸ Cf. Espinosa, B. *Ética*, Parte III, ed. cit. p. 175.

⁹ Vico, G. *Ciência Nova*, § 349 e §

¹⁰ “Entre as artes algumas são demonstráveis, outras indemonstráveis; e são demonstráveis aquelas cuja construção do assunto está em poder do próprio

XVII, mesmo que se possa falar da defesa hobbesiana de uma “ciência do mundo civil” este ponto de vista permanece ambivalente. Conforme Hobbes, se o homem além de lobo do homem é “o deus do homem” (*homo homini Dei*), então a vida civil pode ser racionalizada, por assim dizer, calculada, já que sua razão de ser reside nas intenções deliberadas com vistas a um fim estabelecido de antemão pelo próprio homem.¹¹ No entanto, o próprio racionalismo empregado na fundação da filosofia política moderna por Hobbes é algo mais complexo e nem sempre coincide com uma simples matematização ou racionalização do mundo político. Segundo Quentin Skinner, em contraste com o otimismo dos *Elementos* e do *De cive*, no *Leviatã* o filósofo “veio a acreditar que a maioria das pessoas é menos movida pela força da razão do que pelo sentimento que percebem de seus próprios interesses pessoais”¹². Daí a função mediadora da eloquência, uma vez que a razão nem sempre é capaz de convencer os homens das verdades que descobre. Daí a constatação da distância que há entre uma teoria que acredita que a política é

artista, o qual em sua demonstração, não faz mais que deduzir as conseqüências de sua própria operação. A razão disso é que a ciência de cada assunto é derivada de um conhecimento anterior das causas, da geração e construção das mesmas; e, por conseqüência, onde as causas são conhecidas, há lugar para demonstração, porém o mesmo não acontece onde as causas devem ser procuradas. A geometria, portanto, é demonstrável, porque as linhas e as figuras sobre as quais raciocinamos, são traçadas e descritas por nós mesmos; e a filosofia civil é também demonstrável por que somos nós mesmos que fazemos a sociedade. Porém, não conhecemos a construção dos corpos naturais, que indagamos a partir dos seus efeitos, não há pois demonstração daquilo cujas causas devemos procurar, mas tão somente sobre o que podem ser” (Hobbes, T. *Six lessons to the Professor of the Mathematics*, cit. por: Mondolfo, R. In: *Verum factum -desde antes de Vico hasta Marx*, Siglo veintuno, Argentina, 1971, p.64). Esse trecho de Hobbes parece dar razão a Marilena Chaui em texto comentado durante o V colóquio , pois nesse trecho fica claro a diferença entre Hobbes e Espinosa. Diz Marilena: “A ética pode, finalmente, deixar de ser uma arte para torna-se uma ciência apodítica, pois a naturalidade dos afetos significa, mais do que em Descartes e Hobbes, que são necessários e, como tais, objetos de conhecimento científico, podendo ser geometricamente tratados, isto é, definidos, deduzidos e demonstrados. Por isso, Espinosa fora tão enfático (no prefácio da parte III): ‘ninguém que eu saiba, determinou a origem, a natureza e a força dos afetos’ (Chaui, M. *A ciência dos afetos*”. Texto inédito).

¹¹ Cf. Hobbes, T. *Do cidadão*, Martins Fontes, São Paulo, 1998, p. 2.

¹² Skinner, Q. *Razão e Retórica na filosofia de Hobbes*, p. 571.

suscetível de uma racionalização completa, mas ao mesmo tempo afirma que “para que as verdades da razão despertem uma confiança generalizada, os métodos da ciência precisam ser completados e autorizados pela *vis* ou força motriz da eloquência”¹³. Talvez, desse ponto de vista, poder-se-ia aproximar as primeiras obras de Vico de Hobbes, já que em ambos parece haver uma preocupação comum no que diz respeito à rearticulação em novas bases da retórica humanista no interior da filosofia política moderna. Mas, por mais que possamos encontrar em Hobbes elementos que vão na direção da revalorização da retórica, ao que parece subsiste em seu pensamento o pano de fundo da razão entendida “como cálculo das conseqüências”, o que contrasta claramente com a alternativa que se encontra em Vico, pois se Vico inicialmente observa que o fato de a vida prática estar relacionada com situações concretas certamente o obriga a rejeitar a possibilidade de uma ciência da *práxis* em nome do ideal retórico do humanismo clássico. Todavia, esse vínculo com a tradição retórica não é suficiente para definir uma obra complexa como a *Ciência Nova*, cujo propósito é fornecer uma fundamentação teórica que dê conta do universo humano como um todo. De fato, é nessa última obra que Vico reencontra Espinosa.

Na *Ciência Nova*, a posição de Vico frente a Espinosa revela-se ambígua. Por um lado, Vico critica abertamente a Espinosa, mostrando que ele fala da república em termos utilitaristas, como se essa ela se resumisse à sociedade de mercado ¹⁴; por outro lado, Vico não coloca o autor da *Ética* no rol detestável “dos filósofos monásticos e solitários”¹⁵, uma vez que admite que a filosofia para ser útil deve conduzir o homem decaído, débil e ignorante, à sabedoria, sem contudo “distorcer-lhe a natureza nem abandoná-lo a corrupção”¹⁶; isto porque, em Vico, os afetos e paixões são intrínsecos a natureza comum dos homens e, como

¹³ Idem, *ibidem*, p.445

¹⁴ Vico, G. *Ciência Nova*, §335. Para um comentário desta afirmação ver o artigo de Paolo Cristofolini: “Une republique de marchands. Note sur le Spinoza de Vico.” In: *Recherches sur la pensée de Vico*, Textes réunis par P. Girar et O. Remaud, Ellipses, Paris, 2003.

¹⁵ Vico, G. *Ciência Nova*, 130.

¹⁶ Idem, 129.

em Espinosa, não devem ser detestados, vilipendiados, ridicularizados em nome do moralismo da retórica barroca, ou seja, daqueles que acreditam elevar-se ao “pedestal da sabedoria, prodigalizando toda espécie de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe, e atacando através de seus discursos a que realmente existe”¹⁷. Na mesma direção Vico irá recusar os filósofos que pensam abstratamente e pintam quadros imaginários de cidades ascetas e hedonistas. As ordens monásticas, como os *Solitários de Port-Royal*, por exemplo, seguem a seu ver as regras do ascetismo, porém como o próprio nome sugere, são simples agrupamentos de solitários, não constituem comunidades reais. De acordo, com isso, é absurdo querer encontrar, em nossa imaginação, cidades onde todos estão satisfeitos, ou então, no caso oposto, onde a passionalidade desenfreada e anárquica da *multitudo* reinaria sempre¹⁸. Para Vico, anarquia ou a liberdade sem limites não pode ser um ideal positivo. Espinosa não diz outra coisa quando critica os teólogos que distorcem a natureza humana e querem nos persuadir com seus discursos que cada um deve amar o próximo como a si mesmo, pois, na verdade, esta forma de persuasão vive da negação abstrata do conflitos e não triunfa sobre as emoções, a não ser no momento da morte, da total inépcia, quando o homem jaz inerte, desapaixonado, ou ainda “no interior dos templos quando os homens não tem interesses a defender; daí que essa retórica não possui eficácia nos tribunais e na corte, onde seria necessário que a tivesse”¹⁹.

Vê-se por aí que a crítica de Espinosa aqui tem como objeto muito mais a retórica teológica do barroco do que a retórica clássica, sobretudo aquela que encontramos em Tacito, autor que Maquiavel recuperou para a modernidade ao pensar o papel positivo dos conflitos políticos como forma de fortalecer as

¹⁷ Espinosa, B. *Tratado político*, § 1, Ed. cit.

¹⁸ Sobre esse caráter anti-utópico do pensamento político de Vico ver: Pons, A., “Vico, Marx, Utopia e História.” In: *Vico y Marx: afinidades e contrastes*, Fondo de Cultura, México, 1990.

¹⁹ Espinosa, B. *Tratado político*, § 5. Cf. Tacito, *Dialogus de Oratoribus*: “Se, porventura, encontrássemos um Estado onde ninguém cometesse erros, não haveria necessidade de orador entre essas pessoas irrepreensíveis, tanto quanto não há necessidade de médicos entre saudáveis” (XL). Trad., Paris, Garnier, p. 83.

instituições. É também em Tácito que Vico encontra tematizado o esplendor e a decadência da retórica no mundo antigo. Com efeito, em *Dialogus de Oratoribus*, Tácito liga de forma explícita a emergência da retórica ao político e social, e formula, pela primeira vez, uma mudança de direção no tratamento dado a retórica na passagem da república para o império. Para Tácito, a eloquência era eficaz enquanto tinha alguma utilidade, ou seja, quando era um instrumento eficaz de ação política, o que só seria possível num estado onde a palavra possuía um poder; em suma, num estado livre e democrático²⁰. Isso muda com a instalação do *imperium*: qual é pois, pergunta-se Tácito, a utilidade da eloquência, se a democracia desapareceu, se ela foi substituída por um governo forte que não tem mais necessidades de deliberações públicas? “Em nenhuma nação, escreve Tácito, desde em que foi contida por um governo regular, tem se conhecimento da eloquência”²¹. A mudança no quadro político aponta assim para uma mudança da função da eloquência: a melhor palavra não é agora a mais eficaz, mas a mais bela. Como esclarece Todorov, agora que o objetivo exterior desapareceu, é a elocução – isto é, as figuras e ornamentos – que ocupam um lugar cada vez maior, uma vez que é com isso que se realiza o novo objetivo: falar e escrever com arte, criar belos discursos. Isso no que diz respeito a retórica clássica tem um sentido determinado que transpõe a impotência da ação política para a potência da palavra sobre a palavra. Uma vez que o campo de embate político foi perdido, só nos resta a literatura, quer dizer, a retórica enquanto disciplina dirigida para a formulação de artifícios discursivos, enquanto orgia da linguagem voltada para si mesma; do mesmo modo, no caso da retórica barroca denunciada por Espinosa “aquele que sabe mais arguta e eloquentemente escarnecer a impotência da mente humana é tido como divino”²². Essa retórica, todavia, tem uma função política que visa colocar nas mãos de poucos (os teólogos) o poder de dizer a última palavra, ludibriar e encantar o vulgo.

²⁰ Sobre esse ponto ver Todorov, T., “Esplendor e Miséria da retórica”. In: *Teorias do símbolo*, Papirus, São Paulo, p. 65-91.

²¹ Tácito, *Dialogus de oratoribus*.

²² *Ética*, III, Prefácio.

Ora, é evidentemente que Espinosa toma distância da retórica quando atribui a ela, como fica claro no capítulo 7 do *Tratado Teológico Político*, os deslizamentos semânticos, as modificações de sentido por parte dos sábios teólogos que alteram o sentido das palavras no interior de uma rede discursiva cujo objetivo é obscurecer o sentido verbal proposto espontaneamente pelo vulgo. É por esse motivo que Espinosa propõe também o contraponto entre a teia discursiva de imagens, palavras, metáforas, que têm sua origem no corpo quando afetado por outros corpos e as demonstrações (a auto-produção das idéias), que têm sua origem no esforço de auto-determinação do mente, de modo que o intelecto assim emendado seja capaz de mudar a ordem que naturalmente temos, para uma outra que estabeleça “o conhecimento que a mente tem com toda a Natureza”²³ na sua auto-produção imanente. Contudo, trata-se aqui de um caminho “árido que muito raramente se encontra”, o que coloca para uma filosofia da imanência que concebe todas as coisas singulares do ponto de vista da eternidade não apenas a tarefa da demonstração geométrica, mas a necessidade de aproximar-se por uma outra via do vulgo através da elaboração de um *contra-discurso* que sirva de propedêutica para a conversão da ignorância em sabedoria. Afinal, é preciso “adquirir uma natureza assim e esforçar-me para que muitos a adquiram comigo ; isto é, pertence à minha felicidade fazer com que muitos outros entendam o mesmo que eu, a fim de que o intelecto deles e seu apetite convenham totalmente com o meu intelecto e meu apetite”²⁴. Ora, isso não pode ser alcançado sem antes, observa Espinosa, “falar ao alcance do vulgo e fazer tudo o que não traz impedimento algum para atingirmos o nosso escopo. Com efeito, disso podemos tirar não pouco proveito, contanto que nos adaptemos, na medida do possível, à sua capacidade (do vulgo) ; acresce que desse modo oferecerão ouvidos prontos para a verdade”²⁵. Esse é precisamente o caso do *Tratado Teológico Político*, no qual se evidencia uma estratégia explicitamente política, que reconhece a potência ativa da imaginação presente nas escrituras, devolve ao

²³ Espinosa, B. *Tratado da Correção do Intelecto*, §12. Ed. cit, p. 45.

²⁴ Idem.

²⁵ Idem, p. 46.

vulgo o que é do vulgo e retira dos teólogos a última palavra em matéria de religião: “Porque as coisas que pela sua natureza se percebem com facilidade nunca poderão ser ditas de forma tão obscura que deixem de ser percebidas, conforme diz aquele ditado: ‘a bom entendedor meia palavra basta’²⁶. Como observa Laurent Bove, “Espinosa é o primeiro filósofo que liga a sorte da filosofia a sorte do povo, sua salvação a salvação do povo (...). A filosofia deve tornar-se ser amiga do povo, inversamente o povo deve tornar-se seu aliado, mas não demagogicamente como fazem os tiranos e os teólogos, mas ao contrário desenvolvendo nele o amor da justiça e da liberdade ensinamento essencial da escritura – e do mesma maneira o amor a liberdade que, para um povo, se identifica com o desejo de democracia. É através de um novo uso do texto da escritura que o povo encontra sua própria palavra que lhe foi confiscada durante séculos por teólogos especialistas”²⁷. Ora, ao admitir que “a língua é tanto do vulgo quanto dos sábios”, Espinosa quer dizer que o sentido das palavras é determinado pelo uso comum que dela fazem os “sábios e os ignorantes, enquanto comunicam entre si.” Muito bem: é justamente essa tese que Vico incorpora quando pensa a intersecção entre linguagem e práxis, entre retórica e poder, entre poder e liberdade, entre o conflito e a lei, devolvendo também ao povo o que é do povo, a saber, a capacidade e força de manter e transformar as relações sociais: “Tais línguas e tais letras estavam em poder do vulgo dos povos onde são ditas umas e outras ‘vulgares’. Por tal poder das línguas e das letras devem os povos livres ser senhores de suas leis, porque dão a essas os sentidos que tiram ao observar os poderosos, o que estes não desejariam. Tal poder é naturalmente negado aos monarcas tomar dos povos; mas, por essa mesma negada natureza de coisas humanas civis, tal poder, inseparável dos povos, faz em grande parte o poderio dos monarcas, porque esses podem comandar as suas leis reais, às quais devem estar os poderosos também submetidos segundo o sentido que a elas dão aos seus povos.”²⁸. Em suma, a palavra

²⁶ Espinosa, B. *Tratado Teológico Político*, Trad. Diogo Pires Aurélio, Ed. Martins Fontes, São Paulo, p. 131.

²⁷ Bove, L., “La théorie du langage chez Spinoza”, in *L'Enseignement philosophique* n° 4 de mars-avril 1991, p. 31.

²⁸ Vico, G. *Ciência Nova*, § 936.

aqui deixa de ser vista como o poder oculto que serve para encantar e ludibriar a *multitudo* ignorante, e passa a ser vista como fonte inalienável do direito.

SPINOZA Y LOS CONTEMPORÁNEOS

Bergson e Espinosa: crítica ao *paralelismo* e apontamentos sobre a *eternidade*

Marine Pereira (USP, Brasil)

Ao fazer a crítica do determinismo, repensando as teorias associacionistas ou a psicofisiologia de sua época, Bergson parte do *paralelismo das séries* em Leibniz e Espinosa, para refutar a concepção de que o corpo (cérebro) seria a origem do psíquico (consciência). Consideramos significativo o fato de que, no último capítulo do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson parece afirmar que o paralelismo em si não é um problema, mas sim o fato de que as teorias contemporâneas vão além do mesmo, em direção a um epifenomenismo¹. Contudo, se tomarmos o mesmo livro mais detidamente, as análises feitas em *Matéria e Memória*, na *Evolução Criadora* e em algumas conferências sobre a união da alma e do corpo, perceberemos uma crítica mais contundente ao paralelismo², por ser uma doutrina que se apóia na extensão da física para a metafísica, isto é, na transformação de procedimentos científicos em lei filosófica. Essa ampliação do que se passa no mundo material para o espírito ou, em outras palavras, redução da duração à extensão, está presente em toda a história da filosofia, segundo Bergson. Assim, faz-se importante combatê-la para alcançar a independência da vida psicológica e restituir o tempo como duração, possibilitando que a liberdade deixe de ser um pseudoproblema e possa ser tomada como o que ela é: criação contínua. Um dos meios para o enfraquecimento da base paralelista que sustentaria os determinismos fisiológico e psicológico pode ser a própria constatação de que só por um equívoco de interpretação é que se atribuiu essa doutrina à filosofia de Espinosa.

¹ A consciência conhecida como epifenômeno não é um fenômeno e sim, no máximo, um fenômeno que acompanha outro: tudo o que é consciente é um reflexo do mundo físico não consciente.

² Em última instância, o paralelismo universal desemboca em um epifenomenismo.

Em uma comunicação pronunciada no Congresso de Filosofia de Genebra, em 1904, e que foi posteriormente publicada na *Revue de Métaphysique et de Morale*, com o título “O paralismo psicofisiológico”, Bergson inicia sua fala com as seguintes palavras: “A idéia de uma equivalência entre o estado psíquico e o estado cerebral correspondente permeia uma boa parte da filosofia moderna”³. É a elucidação do que subentende e sugere essa idéia, dos seus desdobramentos e consequências para questões fundamentais, como a *liberdade*, que o conduzirá na abordagem do tema exposto nessa conferência, e que esteve sempre presente em sua obra. Quer se trate de uma duplicação do estado cerebral em estado psicológico, de modo que no primeiro esteja a causa do segundo, quer se trate de uma correspondência ponto por ponto das duas séries, sem que uma cause a outra, em ambos os casos admite-se “a equivalência ou, como se diz mais freqüentemente, o *paralelismo* das duas séries”⁴.

Por trás do determinismo, ou de qualquer explicação mecanicista dos estados psíquicos e suas condições determinantes, encontra-se um paralelismo entre as duas séries fisiológica e psicológica. “Mas estender este paralelismo às próprias séries na sua totalidade é resolver *a priori* o problema da liberdade”⁵.

Ao tratar das “origens totalmente metafísicas desta tese”, o paralelismo, Bergson diz que ela “deriva em linha direta do cartesianismo”. Estava “implicitamente contida (com muitas restrições, é verdade) na filosofia de Descartes”, mas foi destacada e levada ao extremo por seus sucessores, passando, por intermédio dos médicos filósofos do século XVIII, para a psicofisiologia de seu tempo⁶. Ora, no ponto de encontro entre o nascimento da ciência e da filosofia modernas, o que ocorreu não foi a constituição desta última como um tipo de conhecimento que procurasse uma maneira diferente de abordar o real, rompendo com a mediação simbólica, fruto do caráter

³ Bergson, H., “O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica” in *Cartas, conferências e outros escritos*, p. 49.

⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 49.

⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 67.

⁶ Bergson, H., “O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica” in *Cartas, conferências e outros escritos*, p. 49.

instrumental da linguagem, e que é condição para que a ciência ocorra. Para Bergson, o erro da metafísica estava em acreditar que poderia com os mesmos procedimentos da ciência, ir mais longe que ela, ainda que na mesma direção⁷. Isto fez com que a ciência se visse frustrada pela metafísica e com que a própria metafísica acabasse por estender os procedimentos científicos até onde eles menos deveriam chegar: o espírito⁸. Colocando-se como um conhecimento *do mesmo gênero*, que tem por objeto realidades mais “elevadas”, tornou-se seu prolongamento⁹, já que não foram criados procedimentos complementares ou inversos que dessem conta de realidades diversas do mundo físico. Concomitantemente, as teses ou hipóteses metafísicas encontraram eco nos meios científicos. Destarte, o paralelismo que nasceu na filosofia clássica chegou à contemporaneidade, imbricado em novas abordagens científicas, fisiológicas e psicológicas. Essa concepção, que não é uma regra científica, mas sim uma hipótese metafísica, na verdade “é a metafísica de uma ciência nos quadros puramente matemáticos, da ciência tal como era concebida no tempo de Descartes”¹⁰. Mais do que isso. Dando-se por tarefa prosseguir o conhecimento científico, a metafísica moderna moldou suas noções à semelhança da ciência e também da metafísica grega, de onde provinha sua herança

⁷ Fato este que o fará reivindicar uma diferença de método entre metafísica e ciência, e não de valor.

⁸ “Como não ver que a metafísica assim entendida desconhece aquilo que o espírito tem de propriamente espiritual, não sendo mais que a extensão para o espírito daquilo que pertence à matéria?” (*La Pensée et le Mouvant*, p. 43).

⁹ A ciência, por sua vez, é um prolongamento do senso comum que, essencialmente mecanicista, gosta de definições demarcadas, que se exprimem por palavras bem definidas ou por posições justapostas no espaço. Ele não consegue exprimir, pois isto não faz parte da sua natureza, os estados qualitativos interiores mais profundos, que não se justapõem, e sim se fundem em uma multiplicidade de estados sucessivos diferentes. O problema não está no fato de a ciência também se pautar pelas mesmas características do sendo comum, tais como as citadas, está em não ter a filosofia feito outro caminho que, diferente do dela, subindo a ladeira por onde a matéria descia, ou seja, violentando o caráter natural e instrumental da inteligência, que possibilitasse a ela encontrar seu objeto específico e método próprio.

¹⁰ Bergson, H., “O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica” in *Cartas, conferências e outros escritos*, p. 49-50.

conceitual, o que explica o fato de ela não ter aprofundado a noção de tempo, tratando-o de modo diverso daquele da filosofia antiga. Bergson afirma que os sistemas cartesianos possuem as mesmas vigas que sustentam as filosofias de Platão e Aristóteles. É sob essa perspectiva que ele abordará os dois sucessores principais de Descartes, que *destacaram e levaram ao extremo* a hipótese paralelista: Espinosa e Leibniz.

A crítica ao paralelismo em Espinosa

Assim se constituíram as doutrinas de Leibniz e de Espinosa. Não desconhecemos os tesouros de originalidade que encerram. Espinosa e Leibniz ali derramaram o conteúdo de suas almas, ricas das invenções de seus gênios e das aquisições do espírito moderno. E há em cada um, sobretudo em Espinosa, ímpetos de intuição que fazem o sistema estremecer. Mas, se eliminamos das duas doutrinas o que lhes dá a animação e a vida, se guardamos delas apenas sua ossatura, temos à nossa frente exatamente a imagem que obteríamos se olhássemos o platonismo e o aristotelismo através do mecanicismo cartesiano. Estamos na presença de uma sistematização da nova física, sistematização construída com base no modelo da antiga metafísica¹¹.

A idéia inspiradora da física dessa época era isolar sistemas de pontos materiais no universo, de modo que sendo conhecida a posição de um deles em um dado momento, pudesse ser calculada a sua posição em todo e qualquer momento. A ciência procedia de acordo com essa definição, estendendo suas condições para não importa qual sistema. O universo se tornou um sistema de pontos cuja posição era rigorosamente determinada com relação à posição precedente e teoricamente calculável para todo e qualquer momento. A filosofia, contudo, converteu essa regra metodológica em lei fundamental das coisas, projetando esse modelo do sistema material para a totalidade do universo. Ou seja, sua “tarefa” foi a de formular o mecanicismo como modo fundamental de ser das coisas e dar a razão de ser desse mesmo

¹¹ Bergson, H., *L'évolution créatrice*, p. 347.

mecanicismo, provando sua necessidade. Sendo a afirmação essencial do mecanicismo a de uma solidariedade matemática entre todos os pontos e todos os momentos do universo, “a razão do mecanicismo devia ser encontrada na unidade de um princípio no qual se contrairia tudo o que há de justaposto no espaço, de sucessivo no tempo”¹². Supunha-se dada a totalidade do real, não havendo lugar para o fluxo temporal entendido como duração.

Mesmo privilegiando os sistemas materiais, não se podia negligenciar a outra metade da realidade, qual seja, o pensamento. Era necessário manter também a *unidade do saber*, ou melhor, não instalar nenhuma ruptura entre os dois aspectos constitutivos da realidade: corpo e alma¹³. “Foi para resolver o problema –a respeito do qual Descartes teve ao menos o mérito de deixar pendente– que os sistemas cartesianos de Leibniz e Spinoza desembocaram no “paralelismo” ou na “tradução”, como formas de harmonizar extensão e pensamento”¹⁴. Tanto em um como em outro caso, o que se pretende é harmonizar realidades que parecem ir em sentido inverso e preservar a unidade, fazendo a realidade aparecer como um único sistema.

O que nos interessa é explicitar a crítica de Bergson a Espinosa a partir da tese que a este é atribuída, o paralelismo, assim como levantar alguns apontamentos quanto à inseparabilidade desta tese e a compreensão da eternidade espinosana como uma idéia, ou conceito lógico, que abarcaria todos os tempos em um único instante, no qual não entra a duração e nem, portanto, a experiência vivida –tratar-se-ia apenas de uma existência lógica, sob o ponto de vista bergsoniano.

Bergson observa que Descartes teria consciência dos problemas presentes em se tomar o princípio de causalidade por um princípio necessário que, mais do que uma ligação entre

¹² *Id.*, *ibid*, p. 347.

¹³ O resultado da ciência moderna e, consequentemente, da filosofia moderna, que opera sobre as leis da nova ciência, “foi o de cortar o real em duas metades, quantidade e qualidade, uma das quais foi lançada à conta dos *corpos* e a outra à das *almas*. Os antigos não haviam erguido semelhantes barreiras, nem entre a qualidade e a quantidade nem entre alma e corpo (...). Nem o corpo se definia então pela extensão geométrica, nem a alma pela consciência. (...) A cisão entre os dois termos, portanto, ainda não era irremediável”. (*L'évolution créatrice*, p. 348).

¹⁴ Silva, F. L., *Bergson: intuição e discurso filosófico*, p. 155.

presente e futuro, estabeleceria que os mesmos antecedentes *exigem* sempre conseqüentes idênticos. E mais, atribuía a uma graça incessantemente renovada da Providência a regularidade do mundo físico e a continuação dos mesmos efeitos, construindo uma física instantânea, aplicável a um universo cuja duração se sustentaria inteira no momento presente. Espinosa, por sua vez, “queria que a série de fenômenos, que toma para nós a forma de uma sucessão no tempo, fosse equivalente, no absoluto, à unidade divina: supunha também, por um lado, que a relação de causalidade aparente entre os fenômenos se reduzia a uma relação de identidade no absoluto e, por outro, que a duração indefinida das coisas se mantinha toda num momento único, que é a eternidade”¹⁵. Assim, ele resolvia e reduzia a multiplicidade em unidade, a causalidade em identidade, a duração em eternidade.

Buscando a *unidade do ser*, como resposta à necessidade de abarcar as “duas metades” da realidade, como dissemos acima, Espinosa teria concentrado em Deus, princípio dos princípios, como o primeiro motor aristotélico, a totalidade do real. Tornava-se-lhe difícil passar de Deus para as coisas, da eternidade para o tempo. Desse modo, aproveitando-se da irredutibilidade absoluta das duas metades entre si, considerou uma como tradução da outra. Cortando o vínculo entre termos que só se separam por um esforço de imaginação ou abstração, como qualidade e quantidade, alma e corpo, foi conduzido a estabelecer entre ambos um *paralelismo rigoroso*, “no qual os antigos sequer haviam pensado”, “a tomá-los por traduções e não inversões”¹⁶ um do outro. Enfim, a dar à sua dualidade o substrato de uma identidade fundamental”.¹⁷ Um mecanicismo divino faria corresponder, um a um, os fenômenos do pensamento e extensão, as qualidades e quantidades, a alma e o corpo. Afirmando a correspondência das duas séries, sem ter de recorrer à

¹⁵ Bergson, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 91.

¹⁶ Sabemos que, para Bergson, eles são inversos, e o trabalho de uma filosofia não condicionada pela determinação prática de nossa inteligência está em refazer o caminho pelo qual a matéria “desce”, reencontrando o elã, na “subida”. Eis o que só a intuição (método) pode fazer, conlocando-nos assim na duração. Trata-se de uma inversão entre duas tendências opostas: uma, extensa, material e quantitativa; a outra, inextensa, espiritual e qualitativa.

¹⁷ Bergson, H., *L'évolution créatrice*, p. 349-50.

interferência, o “monismo da Substância” explicaria a relação entre estas séries comunicáveis.

Ele, assim como outros filósofos criticados por Bergson, teria confundido uma idéia explicativa com um princípio agente, submetendo todas as coisas aos seus conceitos, os quais, encaixando-se uns nos outros, levariam àquela que seria a “idéia das idéias”, o princípio pelo qual imaginamos que tudo se explica.

Pode-se perguntar como esse ponto essencial escapou a filósofos profundos e como estes puderam acreditar que caracterizavam em qualquer aspecto que seja o princípio por eles erigido em explicação do mundo, ao passo que se limitavam a representá-lo convencionalmente por um signo. Nós o dizíamos acima: que se dê o nome que se quiser à ‘coisa em si’, que se faça dela a *Substância* de Espinosa, o Eu de Fichte, o Absoluto de Schelling, a *Idéia* de Hegel, ou a Vontade de Schopenhauer, por mais que a palavra se apresente com sua significação bem definida, irá perdê-la, esvaziar-se-á de toda significação assim que for aplicada à totalidade das coisas. (...) Aí está o vício dos sistemas filosóficos. Acreditam nos informar sobre o absoluto conferindo-lhe um nome¹⁸.

Cabem aqui alguns questionamentos:

1) Ao fazer a crítica das metafísicas modernas, que teriam chamado de Deus o Ser que *teoricamente* abarcava todas as coisas, e entre elas certamente está o sistema espinosano, Bergson negligenciou a estratégia típica de Espinosa, qual seja: pensar, no seio da tradição, o novo. E como não ver o “novo Deus” que surgia, imanente e não mais transcendente, constituído não apenas pelo pensamento, como também pela extensão, ou seja, expresso tanto pelas idéias (modos do atributo pensamento) quanto pelos corpos (modos do atributo extensão)? E, mais, se Deus, em Espinosa, é surdo para as preces daqueles que sofrem nesse mundo (crítica de Bergson dirigida à filosofia moderna em geral), tal está justamente no fato de que Ele não é uma causa eficiente transitiva (entendida como aquela que cria uma obra da

¹⁸ *Id, ibid*, p. 52 (grifos nossos).

qual está separada), ou uma causa final que tudo determina e para a qual tudo se encaminha. Como desconsiderar a enorme tarefa de Espinosa em busca da gênese da superstição e, com ela, de todas as formas de dominação, dos corpos e das mentes, e que tem na teologia sua maior expressão? Deus, ou a substância, ou a natureza, como Espinosa o considera, não pode ser confundido com o Ser adorado nas diferentes religiões, nem muito menos colocado no mesmo conjunto das “metafísicas modernas” como se entre elas não houvesse enormes diferenças.

2) É no mínimo intrigante notar que, no texto acima citado, ao fazer a crítica das metafísicas modernas e da idéia explicativa por elas erigida em princípio agente, Bergson conclui se perguntando como esses “filósofos profundos” não perceberam que apenas se limitaram a representar convencionalmente por um signo o princípio por eles erigido em explicação do mundo, acreditando “nos informar sobre o absoluto conferindo-lhe um nome”. Mas, ao invés de mencionar “filósofos da modernidade”, única exceção feita justamente a Espinosa, é a contemporaneidade que aparece no texto: Fichte, Schelling, Hegel e Schopenhauer. Por que Espinosa foi posto ao lado do idealismo alemão em um texto cuja crítica era dirigida à filosofia moderna?

3) Se Espinosa, buscando a *unidade do ser*, como resposta à necessidade de abarcar as “duas metades” da realidade, como dissemos acima, concentrou em Deus, princípio dos princípios, como o primeiro motor aristotélico, a totalidade do real, fazendo com que as duas metades fossem tomadas uma como tradução da outra, como Bergson sugere, então o paralelismo encontra sua razão de ser no absoluto entendido como idéia explicativa da realidade, cujo nome é Deus, e na eternidade como princípio lógico no qual tudo estaria totalmente abarcado. Desse modo, juntamente à necessidade de questionar o *paralelismo* em Espinosa, faz-se imprescindível ter presente que ele não se separa de uma má compreensão da substância ou de Deus, e também do que seria a eternidade para este filósofo. Talvez, criticando o paralelismo veremos e faremos surgir uma outra concepção de eternidade, distante daquela de Bergson e quem sabe mais fiel a Espinosa. E, mais, podemos vislumbrar essa eternidade como algo muito mais próximo do pensamento de Bergson do que ele o supôs.

Bibliografia

Bergson, H. *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*. 144^a edição. Paris: PUF, 1970.

_____. *Matière et Mémoire*. 92^a edição. Paris: PUF, 1968.

_____. *L'évolution Créatrice*. 77^a edição. Paris: PUF, 1948.

_____. *La Pensée et le Mouvant*. 149^a edição. Paris: PUF, 1969.

_____. “O cérebro e o pensamento: uma ilusão filosófica” in *Cartas, conferências e outros escritos*. Tradução de Franklin Leopoldo e Silva. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

Silva, F. L. *Bergson: intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

¿Existe un “sistema absoluto” spinozista? Disquisiciones sobre la lectura kojéviana de Spinoza

Mariana de Gainza (USP, Brasil)

La *imagen* que Alexandre Kojève (el gran profesor divulgador de Hegel en la Francia de los años 30) construye del sistema spinozista consiste en un círculo perfecto. Pero en un círculo negativo, el reverso exacto –circular- de la circularidad del saber absoluto, que haría de Spinoza el único filósofo en compartir, aunque sea de manera invertida, la posición de Hegel en relación al concepto: “*El error o el absurdo absoluto es, y debe ser, tan circular como la verdad*”. Esas posiciones semejantes y opuestas se delinearían a partir de las consideraciones respectivas sobre el problema de la relación entre el “concepto” (como sistema o Idea de todas las ideas) y la “realidad objetiva”, relación que remite a la *verdad* del conocimiento o a la existencia de ideas sobre las cosas que puedan afirmarse como universal y necesariamente válidas. Es esta cuestión en relación al saber la que obliga a la filosofía en general y a cada sistema filosófico en particular a tomar posición en cuanto a las relaciones entre *tiempo* y *eternidad*. La “eternidad”, en un sentido amplio que permitiría calibrar el contraste entre las diferentes perspectivas filosóficas, aludiría a esa *necesidad* asociada a la verdad, que haría de ella algo inmutable y, de cierta manera, atemporal. Y, sin embargo, debe considerarse también el hecho de que las verdades se constituyen *en* la existencia histórica de los hombres, en un momento y en un mundo determinado en el que son vividas y pensadas. Es por eso que toda filosofía debe dar cuenta de la relación existente entre la verdad que afirma (pues “*todas las filosofías procuraron, y en general pretenden haber hallado, la verdad o, al menos, verdades*”) y las condiciones temporarias o existenciales de esa afirmación.

“El sistema de Spinoza –dice Kojève- es la perfecta encarnación del absurdo, y por eso, cuando se intenta ‘realizar’, como se suele decir, su pensamiento, se experimenta la misma sensación de vértigo que se tiene frente a una paradoja de la lógica formal o de la teoría de los conjuntos”. Y es por esa “cosa curiosísima” que hace del error algo tan circular como la verdad,

que “el saber absoluto de Spinoza debe ser representado por un círculo cerrado”. Pues

“si Spinoza afirma que el concepto es la eternidad, mientras que Hegel afirma que el concepto es el tiempo, ambos tienen en común el hecho de considerar que el concepto no es una relación (o, mejor dicho, que él sólo está en relación consigo mismo) (...) En los dos casos, (...) no hay entonces reflexión sobre el Ser. En los dos casos, es el mismo Ser el que reflexiona sobre sí en y como concepto. Luego, el saber absoluto que refleja la totalidad del Ser es tan cerrado en sí mismo, tan circular, como el Ser en su totalidad: no hay nada fuera de ese saber, así como no hay nada fuera del Ser. Pero existe, sin embargo una diferencia esencial: el Ser-concepto de Spinoza es la eternidad, mientras que el Ser-concepto de Hegel es el tiempo. Por consiguiente, también el saber absoluto de Spinoza debe ser la eternidad, es decir, debe excluir el tiempo. En otras palabras: no hay necesidad de tiempo para realizarlo; la Ética debe ser pensada, escrita y leída en un abrir y cerrar de ojos. Ahí está el absurdo”¹.

La concepción de una substancia única, que existe como un bloque indiferenciado, como pura eternidad fuera del tiempo, no sólo excluye lo diverso, todo cambio y toda posibilidad de transformación; sino que supone, además, la imposibilidad de que se hable del Ser, pues el discurso requiere de tiempo para pronunciarse: transcurre en el tiempo y de tiempo está hecho. En ese sentido, el saber absoluto sobre el único Ser —o el concepto eterno— ha de ser un silencio absoluto. El silencio completo del hombre que sólo existe desapareciendo en un mundo que, inconsistente, no lo alberga, coincide con el monólogo de Dios, que ocupa todos los espacios de un tiempo Total que, en sentido estricto, no puede ser pensado como temporalidad, sino más bien como su reverso: la Eternidad como vaciamiento o absorción absoluta del tiempo. Ese es el único discurso que admite el acosmismo spinozista, la afirmación pura de Dios que termina coincidiendo con la desaparición del mundo y del hombre. El

¹ Kojève, A., *Introdução à leitura de Hegel*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2002, p. 334.

acosmismo se revela, de esta suerte, como la contracara exacta del panteísmo, pues para que la voz de Dios sea la que hable a través de todas las cosas (panteísmo), esas cosas deben ser silenciosas (acosmismo), deben ser un puro vacío que pueda acoger la expresión divina que se hospeda en ellas. La identificación inmediata con esa voz divina, que exige el enmudecimiento de aquel que la procuró, constituye el discurso alienado de una ciencia que se pretende conocimiento de la eternidad. Por eso, la posición spinozista coincidiría, finalmente, con la locura (“tomarse en serio a Spinoza –dice Kojève- equivale a ser o a volverse loco”). Pues se trata de la inconsistencia absoluta de la pretensión de realizar una presentación exhaustiva del ser a través de un discurso que, no obstante, no puede ser realmente concebido como un discurso *existente*. Un discurso que eliminó sus propias condiciones de posibilidad e insiste, a pesar de ello, en pronunciarse, no puede ser más que el discurso de un loco, un discurso inhumano, un discurso divino. En las palabras de Kojève: “La *Ética*, para ser verdadera, tendría que haber sido escrita por el propio Dios”. Todo el esfuerzo de Hegel consistiría, por el contrario, en crear un sistema spinozista susceptible de ser escrito por un hombre que vive en un mundo histórico. Un saber absoluto, sí, pero temporal e histórico.

La confluencia entre el pensamiento de Spinoza y el de Hegel fue señalada abundantemente, en términos que recuerdan la parte positiva de la identificación que realiza Kojève: la osadía de la razón que pretende abarcar la totalidad de lo real, sustentándose exclusivamente en sus propias fuerzas y desarrollos. Existen, así, pretensiones universalistas comunes a los dos filósofos, y una ambición totalizante que no se deja seducir por las recomendaciones de respeto a los límites –naturales o impuestos- al conocer humano, realizadas frecuentemente desde posturas asociadas a cierta “humildad” de fondo religioso. La convicción de que la razón es capaz de penetrar la realidad en su estructuración profunda anima, de esta manera, el espíritu crítico de ambas perspectivas. En ese sentido, la “potencia del pensamiento” que, apropiándose de manera rigurosa de sus propios hallazgos, busca ir más allá de sus límites, constituye una inquietud y un horizonte compartidos (de allí, recordémoslo, el reconocimiento postrero a

la “inocente” procura del infinito positivo del racionalismo seiscentista, y la propia auto-identificación de Hegel con esa tentativa). Además, hay ciertas críticas a ambos filósofos que también confluyen, resultando Hegel y Spinoza emparentados por una condena que se presenta como el reverso exacto del anterior reconocimiento. Por una ironía de la historia, o tal vez por estrictos motivos de proximidad filosófica (que puede expresarse en una dinámica ambivalente de atracción-repulsión), o quizás simplemente por la recurrencia de ciertos recorridos del pensamiento que se ofrecen una y otra vez a los hombres (trascendiendo distancias espaciales y epocales), lo cierto es que la filosofía hegeliana hubo de sufrir prácticamente los mismos cuestionamientos que levantó contra el spinozismo: ser una filosofía del saber absoluto incapaz de dar cuenta de la irreductibilidad de la diferencia y de la existencia de lo particular, que se vale de las cosas finitas exclusivamente como un medio para la realización de lo universal.

Pero más allá de las coincidencias, y más allá de las críticas y de los elogios a la “osadía” totalizante, hemos de insistir, sin embargo, en que las ilusiones generalmente asociadas a lo que se denomina un “sistema absoluto”, la suposición de que puede existir efectivamente la posición que domina de manera total los horizontes de cognoscibilidad, de que la realidad puede ser efectivamente agotada por una perspectiva abarcadora (es decir, la ilusión de que existe realmente la posición trascendente de Dios, o que una inteligencia superdotada puede asumir su lugar) no es, de ninguna manera, representativa de la filosofía spinoziana. Las condiciones de existencia de una filosofía verdadera no coinciden con la afirmación de la posibilidad de un saber completo.

Esta imposibilidad es explícitamente afirmada por el filósofo en la correspondencia con Oldenburg, cuando se declara contrario a la tendencia a burlarse o quejarse de la naturaleza: “Considero – dice Spinoza- que los hombres, como los demás seres, no son más que una parte de la naturaleza y (...) *desconozco cómo cada una de esas partes concuerda con su todo y cómo se conecta con*

las demás”². Ignorancia ratificada por Spinoza cuando Oldenburg le pregunta si realizó algún progreso en la ardua tarea de conocer la conexión de las partes de la naturaleza con su todo: “*Supongo que usted me pide las razones por las que estamos convencidos de que eso es así. Pues conocer cómo realmente están conectadas y cómo cada una conecta con su todo, ya he dicho en mi carta anterior que lo ignoraba; puesto que para conocer eso sería necesario conocer toda la naturaleza y todas sus partes*”³.

No es posible conjeturar, a partir de esa respuesta de Spinoza, que una cosa sería el conocimiento de las cosas naturales (o las posibilidades asociadas a una ciencia de la naturaleza), jamás susceptible de ser finalmente totalizado, pues dependería de capacidades técnicas limitadas e instrumentos (aunque perfectibles) imperfectos, y otra cosa, el conocimiento de Dios, este sí verdaderamente absoluto en tanto total o acabado. Pues, como sabemos, la base de su filosofía es, precisamente, la identidad de Dios y la Naturaleza, siendo “Dios” el nombre de la cualidad esencial de la Naturaleza de ser *causa de sí* o espontaneidad productiva, sin ningún principio ni fin que oriente esa producción (y por eso, sin ninguna posibilidad de completarse al realizarlo). De esta manera, la suposición de la existencia de una *dualidad real*, que diversifique asimismo las modalidades de su abordaje cognoscitivo, no es legítima. El orden de la naturaleza no puede ser abarcado en su totalidad (nadie conoce cómo están realmente conectadas las infinitas partes que la componen, ni cómo esas partes conectan con el todo), pero tampoco existe algo así como un “orden divino” que revierta esa imposibilidad en afirmación absoluta de un conocimiento total. Esa salida (que podemos considerar “leibniziana”), supondría la existencia en el spinozismo de una doble causalidad: por un lado, una causalidad mecánica, que articularía las series fenoménicas en un orden transitivo, en virtud del cual las causas y sus efectos se sucederían según las leyes reguladoras de la exterioridad recíproca de los cuerpos (*partes extra partes*); por otro lado, una causalidad inmanente, que unificaría esas series causales en un orden absoluto, gracias a los “hilos internos” que conectarían a

² Carta 29 de Spinoza a Oldenburg, en *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988.

³ Carta 32 de Spinoza a Oldenburg, en *Correspondencia*, *op.cit.*

cada uno de los infinitos eslabones de esas infinitas cadenas de causas con una única causa y razón de todas las cosas. Si se asumiera que es eso lo que Spinoza sostiene, valdría entonces la crítica hegeliana referente a la coexistencia de dos infinitos en el sistema spinoziano: el mal infinito de la sucesión no totalizable remitiría al inacabamiento necesariamente asociado a la serie de las causas mecánicas; el infinito positivo consistiría en la totalización efectiva, la afirmación absoluta de una única causa inmanente. Si se admitiera esa duplicidad, sería legítimo decir, entonces, que existiría un Spinoza “científico”, que podría asociarse a las virtudes y limitaciones de la ciencia de su tiempo (un Spinoza cartesiano), y un Spinoza místico u “oriental”, que conservaría (religiosamente) la aspiración a un verdadero encuentro con lo absoluto y, gracias a ello, concebiría la abstrusa idea de una única sustancia para garantizar –sin dar los pasos necesarios para su justificación racional- esa reconciliación de todas las cosas en la unidad. En este sentido, y en cuanto a las concepciones de la temporalidad, coexistirían en Spinoza la *recta* del progreso infinito, y el *círculo* de la eternidad (coincidiendo esta última imagen, como vimos, con la versión kojéviana del spinozismo). La solución hegeliana para esa coexistencia improductiva la conocemos: sólo la contradicción entre esas perspectivas superpuestas (la perspectiva finita que, buscando el infinito, se limita a adicionar linealmente determinaciones, y la perspectiva absoluta que se afirma de manera compacta eliminando la finitud) ha de ser el motor que impulse al spinozismo más allá de sí mismo. Lo que permitiría decir: sólo la contradicción entre el progreso lineal rectilíneo y la presencia eterna y circular del ser universal podría producir el verdadero movimiento que, como innumerables presentaciones pedagógicas del hegelianismo señalaron, es un progreso en *espiral* (siendo el movimiento espiralado la auténtica síntesis entre el círculo y la recta).

Ahora bien, la interpretación hegeliana de Kojève consiste en decir, en los términos de ese esquema, que *Spinoza elimina la recta*: la única figura geométrica que cuadra a su pensamiento es la del círculo. De manera tal que aquella contradicción incipiente que Hegel le concede al spinozismo no tiene cómo realizarse. No existe el discurso que, como una *escalera*, conduzca a la

perspectiva de Dios, hecha de la simultaneidad y coexistencia de todas las verdades en su articulación necesaria. Sin puertas ni ventanas (pues en eso replica la circularidad monádica), y además sin escaleras, el sistema que se cierra sobre sí es como la burbuja de la eterna alienación.

Sin embargo, “retirar las escaleras” tiene su lado positivo, y esa es la virtud, en todo caso, de la lectura kojéviana de Spinoza frente a la de Hegel que le ofrecía al sistema la vía de su superación. Si la burbuja estalla por la efectiva inexistencia de las reales condiciones de su autoafirmación, y el sistema se hace añicos, reencontramos el spinozismo tal como es productivamente imaginado y desconocido en otra de sus versiones canónicas, la de Pierre Bayle⁴. Si para Kojève la posición de Spinoza es absurda y, por eso, rayana en la locura, es porque Spinoza se identifica con Dios. Para Bayle, el spinozismo es absurdo porque su Dios es más bien un monstruo: un ser esencial y materialmente dilacerado, deforme, en perpetua mutación. De tal manera que el Dios spinoziano no precisaría consumir la contradicción dando un paso más allá de sí mismo, porque ya la expresaría de manera cabal (y la expresaría, precisamente, sin sistema ninguno, pues su filosofía, ella misma, estaría hecha de puras contradicciones). Es posible defender, entonces, lo que de más inocentemente disolutorio tiene la crítica horrorizada de Bayle. El supuesto sistema spinoziano no constituye un sistema y es, por eso, adecuado para pensar lo real, no como *absurdo* –pues la inteligibilidad le es substantiva–, sino más precisamente, y usando ahora una fórmula de Laurent Bove, como *idiota*⁵. Un *real idiota* que exige a los hombres, una y otra vez, la construcción de sentidos incesantemente renovados.

⁴ “Dictionnaire historique et critique, Article Spinoza”, en Bayle, P., *Écrits sur Spinoza*, Paris, Berg International Éditeurs, 1983.

⁵ Mencionado en un curso en la Universidad de São Paulo, “Spinoza y la psicología social”, Instituto de Psicología (USP), octubre de 2008.

Amsterdam, Jerusalem y Atenas: un problema spinoziano en la filosofía de Leo Strauss

Guillermo Vázquez (UNC-Conicet)

Aunque Heinrich Meier¹ lo haya señalado explícitamente tiempo después, Leo Strauss, tanto en sus prefacios a nuevas ediciones de los libros sobre Hobbes y Spinoza, así como en otros textos, confiesa que su principal preocupación ha sido y continuó siendo el problema teológico-político, el conflicto entre razón y revelación en cuanto que ambos dan un modo de vida particular para la comunidad. Strauss precede su comentario a *Las Leyes*² de Platón con el texto de Avicena como epígrafe que dice, nada menos: “el tratamiento de la profecía y de la ley divina está contenido (...) en *Las Leyes*”; pues, a pesar de las diferencias explicitadas y siempre tenidas en cuenta por Strauss, el tema va más allá de las religiones monoteístas, y está presente en el pensamiento griego, también. Como ha señalado Pangle: “Por vía de Spinoza, [Strauss] aprende de Maimónides y finalmente de Farabi que el corazón de la revelación es el fenómeno del ‘profeta’, el legislador humano que, por medio de su oratoria o de su discurso poético, ordena la comunidad y la nación o las naciones en nombre de la autoridad divina”³.

La relación que ha explorado Derrida en el modelo de Descartes, en *El lenguaje y las instituciones filosóficas*⁴, entre la solidez de un lenguaje y sus dimensiones jurídicas, políticas y pedagógicas, con la filosofía, constituyen un momento decisivo para pensar el tránsito de las mediaciones particulares, históricas, en la construcción de un discurso pretendidamente universal como el de la filosofía.

Con razón, Carl Gebhart ha señalado, como rasgo desconcertante que lo distingue entre otros pensadores modernos,

¹ Meier, H. *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Buenos Aires, Katz, 2006.

² Strauss, L. *The Argument and the Action of Plato's Laws*, p. 1.

³ Pangle, T. “Introducción” a Strauss, L. *Estudios de filosofía política platónica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, p. 37.

⁴ Cfr. Derrida, J. *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Barcelona, Paidós, 1995.

la excepcionalidad de Spinoza respecto a su nación. Judío en su educación rabínica, portugués con su lengua materna, y holandés por motivos varios –geografía, cultura, acaso opción–, según Gebhart, el marranismo de Spinoza hizo que su nación no fuera para él “una realidad, sino un problema”⁵.

Leo Strauss, a mitad de camino entre el análisis distante, la siempre reivindicada ironía y cierto rencor –difíciles de distinguir, por cierto, en la avalancha de guiños de su escritura, que por momentos abruma toda atención–, sintetiza aun más la “desubicación” de Spinoza, señalando que “fue judío y fue cristiano, y por lo tanto ni lo uno ni lo otro”⁶.

En el citado *Prefacio* inglés a la traducción de *Die Religionskritik Spinozas*, escrito treinta años después de la primera edición alemana del libro, Strauss se presenta, quizás intencionadamente, en una situación bastante análoga a la de Spinoza en relación a la conflictividad constitutiva de su identidad: “El autor era un joven judío nacido y criado en Alemania, que se encontró en el brete del problema teológico-político”⁷ y, unos pocos años después, agregamos nosotros, emigrado en Norteamérica.

Para referirse a Spinoza, antes de la escritura de *How to study Spinoza's Theologico-Political Treatise*, habrá en Strauss cierta incomodidad como la que surge cuando se tratan temas que incumben a la propia biografía. Es la sospechosa “neutralidad” de Spinoza respecto al Estado judío lo que para Strauss hace difícil, aunque necesario, observar en él, en primer lugar, un maestro para aprendices hebreos y, en segundo lugar, un profeta teórico del sionismo. Strauss, a pesar de su inclasificable manera de entrar, salir y nunca permanecer en opciones teológicas o políticas (para no entrar en citas donde Strauss pasa de la aceptación al rechazo absoluto por el liberalismo, puede verse, como ejemplo, la famosa carta de Jaspers a Arendt donde pregunta, desconcertado, si Strauss es un ateo o un judío ortodoxo que justifica la autoridad), siempre que habló del judaísmo, usó el

⁵ Gebhart, C. *Spinoza*, Buenos Aires, Losada, 2008, p. 10.

⁶ Strauss, L. *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 348.

⁷ Strauss, L. *Spinoza's Critique of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, p. 1.

nosotros. Spinoza, claro, no lo hace. Y sobre esta mezquina distancia spinoziana, es aquello en lo cual queremos detenernos, pues tanto el judaísmo, como los problemas humanos, y *–last but not least–* el conflicto entre teología y filosofía (entre Jerusalén y Atenas), tienen el mismo destino indecible, errabundo y cauteloso. Cuando Strauss escribe que “la (respectiva) posición del judaísmo hacia Spinoza coincide con la (respectiva) posición de Europa respecto de aquél”⁸, asume la correspondencia de estos vínculos.

Si, como se ha escrito, todo filósofo tiene dos filosofías –la suya propia y la de Spinoza–, la de Strauss (y, para él, la de todo filósofo), efectivamente camina de forma constante con una sombra irremplazable: la cautela.

El interés de Strauss por Spinoza no busca ser vindicativo, condenatorio ni hagiográfico –y, a pesar de sus intentos, acaso tenga un poco de todos ellos–, sino que refleja que no le es fácil, en su etapa de juventud (o pre-esotérica) deslindar a Spinoza del *problema judío* y las soluciones liberal y sionista que se han dado al mismo.

Para Strauss, “la doctrina del derecho natural que formuló Sócrates y que desarrollarían más tarde Platón, Aristóteles, los estoicos y los pensadores cristianos (especialmente Santo Tomás de Aquino) podría denominarse la doctrina del derecho natural clásico, en contraposición a la doctrina del derecho natural moderno que surgió en el siglo XVII”⁹. Ese derecho natural clásico, en Spinoza, no juega ningún rol, pues en el modo de definir que tiene Spinoza (*Deus sive Natura*, *Jus sive Potentia*), lo que en realidad hace es crear una nueva comprensión de los conceptos, inédita en la escolástica¹⁰.

⁸ Strauss, L. *The early writings (1921-1932)*, Albany, SUNY Press, 2002, p. 217.

⁹ Strauss, L. *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000, p. 169.

¹⁰ Al respecto, podemos observar las notas de Deleuze en sus clases de Spinoza sobre “Derecho natural” (Cfr. *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2006, pp. 31 a 43), en las que el filósofo francés realiza una genealogía muy similar a la straussiana en cuanto al tema, pero en vez de colocar a Maquiavelo en el origen, coloca a Hobbes (igual que la primera concepción que tuvo Strauss) y a Nicolás de Cusa (su creación del determinante concepto de *possest*) en el cambio de la “línea del derecho

El sionismo problematizado por Strauss, además de ser afín a las premisas de la Ilustración —i.e. la fe en el progreso y en la Razón—, opta por un camino equivocado, en la búsqueda de una solución definitiva al problema político, el de la convivencia entre los hombres. Para Strauss, los problemas humanos escapan a cualquier solución definitiva —que no es otra cosa que la disolución de la heterogeneidad en la homogeneidad—: “los seres humanos nunca crearán una sociedad libre de contradicciones”¹¹.

La filosofía política clásica —el horizonte straussiano, cuyo retorno, en 1932, según confiesa posteriormente, creía imposible en ese momento, pero como consecuencia de un “prejuicio”— “es una filosofía libre de todo fanatismo, porque se da cuenta de que el mal no puede ser desarraigado totalmente y, por tanto, de que los resultados que se debe esperar de la política no pueden ser más que modestos”¹². En el interior de los debates políticos e intelectuales hebreos, Spinoza —su obra, su padecimiento, su noción de la religión— constituyó la justificación más convincente, paradigmática y decisiva para la entrada del judaísmo a la modernidad —que Strauss señala, sobre todo, en el sionismo decimonónico— y el consecuente quiebre con la tradición más ortodoxa de sospecha sobre el proyecto moderno.

Strauss afirma que los capítulos 3 y 16 del *TTP*, dieron la justificación teórica de los referentes del sionismo. Por un lado, León Pinsker y su libro *Autoemancipación*, y por otro, el *Judenstaat*, de Theodor Herzl: en ellos, ya no había explicaciones providenciales, vinculadas al castigo divino del pueblo elegido. Y tanto estos intentos de estatistas o culturalistas, como la solución asimilacionista-liberal —propuesta por Spinoza— podían igualar en lo jurídico, a partir de la neutralidad del Estado en

natural clásico antigüedad-cristianismo” (*Idem*, p. 33), consolidada sobre algunos principios también bastantes afines a los que el análisis straussiano describe: primacía del deber, búsqueda y definición de las cosas por la esencia, persistencia de la ley natural en la sociedad civil como el mejor modo de vida y, por último, hay una competencia de alguien superior —para Deleuze: Iglesia, príncipe o sabio; para Strauss, lo sabemos, el filósofo—, una jerarquía del conocimiento que se transforma al mismo tiempo en la única legitimidad para el poder.

¹¹ Strauss, L. *Liberalismo antiguo y moderno*, ed. cit., p. 330.

¹² Strauss, L. *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970, p. 36.

materia religiosa, y la separación entre lo público y lo privado, jamás podrían terminar con la marginación social del judío en otra tierra, o perdido en la suya propia por culpa de una tradición que, una vez modernizada, impide un retorno hacia su fondo más trágico: “Aquellos que hoy vuelven al judaísmo, no afirman que Spinoza, por ejemplo, estuviese completamente equivocado. Aceptan, al menos, el principio de ese criticismo bíblico que se entendió en su momento como la mayor ofensa de Spinoza”¹³.

Sin embargo, lejos de ser una figura a la que el joven Strauss reproche —como hace Hermann Cohen, apuntalando en la tradición—, por una fracasada oposición a la ortodoxia, el Spinoza de Leo Strauss, entonces, “pertenece a la extraña comunidad de ‘neutrales’ que uno podría llamar, con considerable justicia, ‘la comunidad de los buenos europeos’”¹⁴; al profundizar en el legado, y preguntándose por el testamento que Spinoza transmite al pueblo judío, el hallazgo se encuentra en la parte final del capítulo 3 del *TTP*, que Strauss cita en al menos cinco textos distintos:

“Si los fundamentos mismos de su religión no afeminaran sus corazones, creería sin titubeos que, bajo circunstancias propicias y *siendo los asuntos humanos tan mutables*, podrían reconstruir su Estado y Dios los elegiría nuevamente”¹⁵.

Ello constituye, para Strauss, una cita ineludible de todo el sionismo posterior. “Es *posible*”, dice el “judío maquiaveliano”, y propone así una solución humana que no espera ninguna redención mesiánica, sino la apuesta al interior del conflicto entre virtud y fortuna. Pero esta demanda —o consejo— de Spinoza al pueblo judío, requiere una necesaria distinción entre el “rito” y el “fundamento” de la religión. Y es, no en el rito, sino en el fundamento donde Spinoza ve la imposibilidad de una restauración política. El consejo spinoziano, entonces, sería el siguiente: conservar, pues, la Torah, pero no como *verdad revelada*, sino como *forma de vida*. En los rituales, en las formas, es donde Spinoza observa lo que perdurará; en el mismo párrafo

¹³ Strauss, L. *¿Progreso o retorno?*, Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 158-159.

¹⁴ Strauss, L. *The early writings*, ed. cit., p. 220.

¹⁵ Spinoza, *Tratado teológico-político*, III, Madrid, Alianza, 1986, p. 133.

del *TTP* al que alude Strauss, da como ejemplo de nación a los chinos, quienes “conservan con toda religiosidad una trenza en la cabeza, con la que se distinguen de todos los demás”¹⁶, y respecto del pueblo judío, la escritura de Spinoza es aun más ilustrativa: “Por mi parte, pienso que el signo de la circuncisión tiene, a este respecto, tanto poder, que estoy convencido de que él solo basta para conservar eternamente a esta nación”¹⁷.

En una carta a Oldenburg, se nos muestra a un Spinoza asombrado del rumor del “retorno de los israelitas a su patria”, y le comenta: “Anhelo saber lo que los judíos de Amsterdam han oído de este asunto y cómo les ha afectado tan importante anuncio que, si fuera verdadero, parecería determinar ciertamente en el mundo *un cataclismo de todas las cosas*”¹⁸.

Consecuencia de esta dimensión magnificada por Spinoza –a partir de la cual el retorno de un pueblo a su tierra, produce un cataclismo no sólo a nivel político, sino *de todas las cosas*–, es que para Strauss, el “problema judío” sea el ejemplo más concreto del “problema humano”: “desde todo punto de vista, parecería que el pueblo judío fuera el pueblo elegido, al menos en el sentido de que el problema judío es el símbolo más manifiesto del problema humano en la medida en que se trata de un problema social o político”¹⁹. Y, por esa suerte, jamás podrá existir una clausura de su circunstancia teológico-política.

Sobre lo que sería prudente detenernos, es respecto del lugar de la Amsterdam en que vivió Spinoza como paradigma del conflicto entre Jerusalén y Atenas. Si Atenas representaba el entendimiento autónomo y Jerusalén la vida de amor obediente, en su fondo común, hay un cierto acuerdo presupuesto: ambos proyectos rechazan, para Strauss, los elementos de la modernidad.

Cuando Boleslao Lewin, en un texto publicado por el Museo Judío de Buenos Aires, comentó la “Situación legal de Spinoza

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Spinoza, *Epistolario*, Carta XXXIII, Buenos Aires, Colihue, 2006, p. 150.

¹⁹ Strauss, L. *Liberalismo antiguo y moderno*, ed. cit., p. 330.

después de la excomunión (*herem*)”²⁰, afirmó que: “de no asumir una prescindente posición el gobierno holandés y de no mostrarse, relativamente, poco agresiva la Iglesia calvinista neerlandesa, la situación de Spinoza hubiera sido trágica”. El propio Gebhart, a su vez, explica que “los marranos portugueses y españoles encuentran un asilo en Holanda, y una ‘Nueva Jerusalén’ en Amsterdam”.

Claramente distanciado de otros autores –desde tradiciones filosóficas muy opuestas a la straussiana como Althusser o A. Negri, o también el particular caso de Roberto Esposito– que ven en Spinoza una senda divergente en la modernidad contractualista triunfante, Strauss –en los textos tempranos– lo señala como el filósofo más determinante para el proyecto filosófico y político del *seiscientos*, es decir, del inicio iluminado de la modernidad –incluso por encima de Descartes y Hobbes, filósofos a los que, en otras lecturas más clásicas, Spinoza suele ser subordinado. Por ello mismo, la crítica de Spinoza a la Ley Revelada, se encuentra condicionada a los fundamentos de la filosofía moderna. Es así como el joven Strauss, alumno de Heidegger, lector de Rosenzweig y asiduo asistente en la academia filosófica de Marburgo, en 1932, se plantea qué ocurre con la crítica de Spinoza cuando esos fundamentos modernos –cualesquiera que sean– se ven cuestionados.

No obstante este importante primer momento, en *How to study Spinoza's Theologico-Political Treatise* (1948) –a medio camino entre su *Die Religionskritik Spinozas* y el *Prefacio* de 1962 a la edición inglesa del mismo libro–, Strauss se distancia considerablemente de su primer libro y ahora ya no considera al filósofo de Amsterdam inmerso en un “fracaso” causado por el intento fallido de probar la cognoscibilidad de Dios –primer axioma de la *Ética*– pero con los presupuestos de la ciencia moderna y su escepticismo respecto de la posibilidad de los milagros.

El propósito de Spinoza no puede abstraerse de las “exigencias de la época, de la filosofía y del asunto mismo”²¹.

²⁰ En AA.VV. *Homenaje a Baruch Spinoza con motivo del tricentenario de su muerte*, Buenos Aires, Museo Judío de Buenos Aires, 1976, p. 136.

²¹ Spinoza, *Tratado teológico-político*, II, § 2, ed. cit., p. 96.

Contra la lectura “idealizante” de Cohen, Strauss considera entendible a Spinoza a partir de su época, y la posibilidad que ésta le dio de expresar algo que, sin embargo, permanece invariante. El creciente debilitamiento de la autoridad eclesiástica en la Europa cristiana, la gran variedad de sectas cristianas en diversos países protestantes, la creciente impopularidad en las persecuciones religiosas, la práctica de la tolerancia en Amsterdam. Escribe allí Strauss que “el Tratado no está dirigido a los contemporáneos de Spinoza en particular. Está dirigido a potenciales filósofos que son cristianos (...) debemos atender a la manera en que esto acuerda con lo que podríamos llamar el carácter intempestivo del propósito, y de la tesis, del trabajo”²².

La parte exotérica del *TTP* no es ahistórica, pero sí lo es la cuestión principal del Tratado, escrita en forma esotérica²³. El anti-historicismo straussiano, formula que la “situación histórica” no condicionó a Spinoza más que en la forma de adaptar no su pensamiento, sino sólo la expresión pública del mismo. “En otra época, o incluso en otro país, Spinoza hubiera sido compelido por su principio de cautela a formular proposiciones totalmente diferentes para la protección de la filosofía, sin cambiar en lo más

²² Strauss, L. *Persecution and the art of writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 168.

²³ Entre otros, George Sabine ha hecho una reseña negativa del libro de Strauss *Persecution and the Art of Writing* (*Ethics*, 53, 1953, pp. 220-222) —ya en el Epílogo a *Historia de la filosofía política* (México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 857-858), Pangle y Tarcov señalan la oposición entre los modos de hacer historia del pensamiento político entre Sabine y Strauss-Cropsey—, que Strauss responde en “Sobre un modo olvidado de escribir” (en *Qué es filosofía política*, ed. cit., pp. 301 a 316). Kojève llama “detectivesca” a la lectura esotérica straussiana, pero sin la ventaja de la confesión del criminal, ante lo que Strauss responde dos cosas: en primer lugar, no podemos deducir una “antinomía esencial” entre filosofía y política, por el hecho de que los filósofos hayan tenido conflictos con las autoridades políticas (lo que lleva a buscar esa antinomía en otros motivos), y en segundo lugar, tampoco es factible reconstruir una armonía, porque haya habido coincidencias, “episodios populares de la filosofía” que pueden haber consistido en errores capitales de interpretación. Por último, Strauss dice no querer la confesión del criminal, sino —y ello es una nueva muestra del carácter, o digamos, del *temple* de su filosofía— que se contenta con levantar la sospecha de que hay algo detrás de una meridiana claridad en las grandes mentes.

mínimo su pensamiento filosófico”²⁴. Claudia Hilb, en un interesante contrafáctico, ejemplifica que “si Spinoza hubiera sido un filósofo del Islam o del judaísmo medieval (...), probablemente habría buscado, según Strauss, la protección de la filosofía en la sumisión a la ley, en la convicción de que la libertad de la filosofía depende de su servidumbre”²⁵.

La cautela de Spinoza –su escritura *ad captum vulgi*–, no está emparentada, para Strauss, con intenciones de salvación personal o protección individualista, sino motivada por el deber que siente un hombre “que está convencido de que la religión, i.e., la religión positiva, es indispensable para la sociedad, y que se tomó seriamente sus deberes sociales”²⁶. Para el Spinoza que lee Strauss, el gobierno a través de la superstición –aquél que en el prefacio del *TTP* hacía que sus súbditos “lucharan por su esclavitud como si se tratara de su salvación”– comprende una mínima efectividad como opción moral *necesaria*.

A pesar de la perennidad –o más bien por ella misma– del conflicto entre filosofía y ciudad, la Amsterdam que vivió Spinoza, no debe ponerse entre paréntesis, tanto como la Atenas que vivió Sócrates. El conflicto al que aludimos, es *inerradicable*, atendiendo aquí de lleno a la profunda potencialidad semántica del término: por una parte –esotérica–, encontramos la *permanencia* del conflicto insoluble, pero también –en un segundo momento, *exotérico*–, es inerradicable porque el mismo nunca se despliega sin asumir las circunstancias de una particular comunidad de hombres y mujeres, atendiendo a la manera en que el pasado se comprendió a sí mismo, las astucias propias de Atenas o Amsterdam contra Jerusalén.

²⁴ Strauss, L. *Persecution and the art of writing*, ed. cit., p. 192.

²⁵ Hilb, C. *Leo Strauss: el arte de leer*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 297.

²⁶ Strauss, L. *Persecution and the art of writing*, ed. cit., p. 183.

Spinoza, Reich y la educación

Daniel C. Avila (USP, Brasil)

Benedictus de Spinoza nació en 1632 en el barrio judío de Amsterdam, en un medio impregnado por una cultura filosófica y científica inconciliable con el judaísmo rabínico tradicional, contexto en el que empieza sus estudios. Aproximadamente doscientos cincuenta años más tarde, en 1897, nace Wilhelm Reich en Dobrzynica, Austria. Transita la infancia con su familia en una hacienda en Jujinetz, donde recibe una educación no religiosa por orientación del padre, judío no practicante. En 1910 la madre de Reich se suicida y en 1914 tras la muerte del padre, él queda a cargo de la hacienda y de su hermano menor. En 1915 se enrola en el ejército y combate en la I Guerra hasta su ingreso en la Facultad de Medicina de la Universidad de Viena en 1918. Con la muerte de su padre, Spinoza se encarga junto a su hermano de los negocios comerciales de la familia hasta 1656, cuando él es severamente excomulgado de la comunidad judía por sus opiniones heréticas. Tenía apenas 24 años. En 1920 con apenas 23 años, Reich se vuelve miembro efectivo de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA), presidida por Sigmund Freud en Viena, la capital cultural de Europa a inicios del siglo XX. Después de la revuelta contra España en 1648, la República Holandesa permanece durante algunas décadas como centro de la vida intelectual europea, hasta que con la ascensión al poder de los calvinistas, vuelve a ser un medio dogmático. A partir de 1930, Reich forma la Asociación Alemana para una Política Sexual (SEXPOL), que llega a contar con la participación de cuarenta mil personas, en su mayoría proletarios. En 1933 Hitler es nombrado canciller alemán, iniciándose así la dictadura nacional-socialista. Reich publica en este mismo año *Psicología de las masas del fascismo*. En 1661 Spinoza inicia su proyecto más ambicioso, la “Ética”. En 1670, sus amigos lo convencen de no publicar el “Tratado Teológico-Político”, donde defiende un gobierno secular, la soberanía de la ley y la libertad de opinión, reprobando el poder de los sacerdotes. En 1934 Reich se encontraba viviendo en Dinamarca, huyendo de la persecución nazi. En el marco del congreso de la IPA en Lucerna, es

expulsado de la organización debido a su heterodoxia teórica y al compromiso con una interpretación materialista del Psicoanálisis. En 1661, Spinoza deja Amsterdam y se exilia en Rijnsburg, donde se sustenta puliendo lentes a fin de proseguir sus estudios de Filosofía. En 1673 con el comienzo de la II Guerra Mundial, Reich se muda definitivamente a los Estados Unidos, donde empieza a investigar la energía orgón, construyendo en 1940 el primer acumulador de orgones. A partir de 1941 es investigado por agentes del FBI, que lo arrestan tres semanas bajo la acusación de espionaje a Moscú y de mantener actividades subversivas. Desde 1663, Spinoza busca refugio entre los cristianos disidentes de Voorsburg, donde encuentra apoyo para publicar el “Tratado de la corrección del intelecto” y los “Principios de la Filosofía de Descartes”. En 1673 rechaza una cátedra de Filosofía en la Universidad de Heidelberg y se dedica a escribir un “Tratado Político”, que queda inconcluso simbólicamente al comienzo del capítulo sobre la democracia. En 1947 son publicados dos artículos: “El nuevo culto del sexo y de la anarquía” y “El extraño caso de Wilhelm Reich”, en donde se insinúa que él podría tener trastornos mentales. Esta acusación es reiterada por W. Horwitz dos años después, al afirmar al Instituto Psiquiátrico de Nueva York que los trabajos de Reich sobre una cura orgonómica del cáncer, sugieren que sufre de psicosis. En 1675, Spinoza es forzado frente intensas críticas a renunciar a la publicación de la “Ética”. En 1957, Reich es condenado a dos años de prisión en un proceso iniciado por la Food and Drugs Administration, quedando prohibida la publicación de su obra y ordenándose la quema de los ejemplares ya impresos. En el mismo año, muere víctima de un infarto en la cárcel de Lewisburg en Pensilvania. Aproximadamente doscientos cincuenta años antes, en 1677, moría Spinoza por causa de una infección pulmonar.

Más allá de la provocación a una confusión, esta superposición de las dos biografías permite pensar que, si bien fueron dos vidas singulares y distintas, aparentemente sin conexión directa o influencia en cualquier sentido, bajo un aspecto de eternidad Spinoza y Reich vivieron “una misma vida”, con coincidencias de acontecimientos que componen una línea de resonancia que los atraviesa y une.

Con la misma fuerza, Spinoza y Reich son convocados por un solo deseo, una vida libre y activa en la plenitud de su potencia. Sin embargo, en ese combate ambos encaran “el problema fundamental de la filosofía política” (Deleuze & Guattari, 1966, p. 33), que se hace presente tanto en la tesis reichiana: “lo que es necesario explicar no es que el hambriento robe o que el explotado entre en huelga, sino la razón por la cual la mayoría de los hambrientos no roba y la mayoría de los explotados no entra en huelga” (Reich, 2001, p. 22), como en el secreto del poder del soberano revelado por Spinoza: “mantener los hombres engañados y disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo en que deben ser contenidos para que combatan por la servidumbre como si fuera por la salvación” (Espinoza, 2003, p. 8). Dos pensamientos enredados en torno al miedo a la libertad y el deseo voluntario por la servidumbre.

Spinoza: miedo y superstición

En el apéndice de la primera parte de la “Ética”, Spinoza denuncia los prejuicios que impiden la comprensión del orden geométrico, que según él dependerían de uno sólo: el prejuicio finalista. Es decir, la doble suposición de que las cosas de la Naturaleza actuarían con una finalidad y de que Dios las habría creado útiles para el hombre con la intención de que a cambio, éste le rindiera culto. Eso hacen los hombres para que Dios los ame más que a los otros y dirija la Naturaleza a su favor. Sin embargo, cuando ésta actúa perjudicando a los hombres como en los terremotos, tempestades y epidemias, ellos concluyen que se trata de un castigo divino por las ofensas y los errores practicados en los cultos, imaginándose impotentes para persistir en su existencia por su solo esfuerzo, recurriendo nuevamente a Dios para rogarle que por un milagro, interrumpa el orden de la Naturaleza.

La imaginación fortalecida con el miedo ante una Naturaleza inexplicable y amenazadora, refuerza la suposición de un Dios trascendente, rematando la construcción del prejuicio finalista y produciendo la explicación supersticiosa. De hecho, el “miedo es la causa que origina, conserva y alimenta la superstición” y “los

hombres sólo se dejan dominar por la superstición cuando tienen miedo” (Espinosa, 2003, p. 6-7). Envueltas en miedo, las ideas imaginativas terminan hundiendo a los hombres en el sentimiento de impotencia ante la Naturaleza y en el deseo de preservarse mediante la fe apasionada a una instancia trascendente.

Si en la dimensión psicológica la imaginación y el miedo sostienen el conocimiento inadecuado sobre Dios, en la dimensión política surge como efecto de la superstición la hegemonía del poder teológico, que por medio del sacerdote, codifica los miedos y estabiliza las fluctuaciones de ánimo de los súbditos y garantiza su sumisión al Estado.

Spinoza elige como ejemplo en el “Tratado Teológico-Político”, la fundación del Estado hebreo primitivo para demostrar este mecanismo de producción y de conservación del poder. Después de la fuga del cautiverio en Egipto los hebreos pasan a gozar de su derecho natural, tras siglos de esclavitud. Pero el pueblo hebreo, constata que el derecho natural no es capaz de garantizar la realización de la potencia de todos y aconsejados por Moisés, transfieren su derecho a Dios como a un Rey. A partir de la renuncia conjunta a su derecho natural, todos se hacen igualmente libres para interpelar a Dios, recibir e interpretar sus leyes y participar indistintamente de la administración del Estado.

Esta igualdad entre los ciudadanos termina en el episodio del Monte Sinaí, cuando el pueblo hebreo se prepara a encontrarse colectivamente con Dios, para que él les transmita los mandamientos que deberán respetar en la Tierra Prometida. Dios entretanto, aparece envuelto en truenos y centellas y aproximándose a ellos rodeado de fuego y humo, aterroriza y espanta a la multitud. Ante esto el pueblo se recoge, enviando a Moisés para que hable con Dios y les transmita las leyes divinas desde su realidad trascendente.

Fue así que los hebreos, tomados por el miedo y el deseo de perdurar ante la potencia divina absoluta, abolieron su primer pacto, transfiriendo a Moisés su derecho de comunicarse directamente con Dios y de interpretar sus órdenes. Dado este privilegio, con la muerte de Moisés todo su linaje es destinado a administrar el templo y el Estado, primero como sacerdotes y después como jueces. Estos cambios fueron acompañados de

sangrientos conflictos, en un momento en el cual los combates por la paz y la libertad contra los enemigos extranjeros, son remplazados por una guerra civil entre los propios hebreos motivados por la crueldad y el deseo de gloria.

Reich: miedo y fascismo

El concepto psicoanalítico de *Angst*, es un tema controvertido en el desarrollo de la obra de Sigmund Freud. Suele ser traducido como *angustia* por la escuela francesa y como *ansiedad* por la inglesa. Sin embargo, el uso freudiano del término remite al miedo y al pavor, a la preparación para un ataque y fuga, sudores, palpitaciones, aumento de la tensión, pánico paralizante, etc. Puede así ser comprendido como el afecto del miedo, que se escapa de las traducciones habituales.

Fuera de cualquier polémica, la angustia es un concepto fundamental para la teoría psicoanalítica de las psicopatologías y Reich la asocia con el carácter neurótico que es incapaz de experimentar la satisfacción sexual. En este caso, el miedo a ser castigado es asociado a la represión de la excitación sexual y provoca el desplazamiento de la excitación sensorio-genital hacia el sistema cardíaco, donde se acumula en forma de angustia. El neurótico en realidad, sufre de un envenenamiento por la libido en estasis, la cual es metabolizada inadecuadamente en otras áreas del organismo. Al contrario de la angustia real como reacción a un peligro exterior, el estado de angustia típico del carácter neurótico revela la reacción a un peligro interior, que representa la exigencia de la satisfacción pulsional. Mientras la angustia neurótica es consecuencia de una irritación del sistema vegetativo, la angustia real es la causa de tal irritación.

Tras haber comprendido la base psicofisiológica del miedo, Reich denuncia la moral sexual represiva productora del carácter neurótico y de su sexualidad patológica, oponiéndola a una moral natural del hombre sexualmente sano. Separándolas está el miedo, ya que cuando se distorsiona el proceso vital sólo se puede engendrar más miedo. La actitud artificial y aterrizada ante la potencia de la vida y de la sexualidad, constituye la base en la cual ciertas concepciones, que niegan la vida y producen

dictadores, son reproducidas por los pueblos. Esta es la esencia del miedo ante un modo de vida independiente, orientado hacia la libertad. Miedo que se vuelve la fuente de energía más significativa para cualquier reacción política y para la sujeción de la mayoría de los hombres y mujeres.

El arraigo de la inhibición y de la angustia sexual en el material vivo de las pulsiones, resulta ser en el análisis de Reich el elemento principal del modo de producción de la estructura autoritaria. Así como Spinoza demuestra el mecanismo que unía el miedo al poder en el Estado hebreo primitivo, Reich hace lo mismo en su análisis sobre el Estado nazi alemán.

En noviembre de 1918 tras cuatro años de guerra, abdica el Kaiser alemán Guillermo II y Alemania se vuelve por primera vez en su historia, una república, gobernada por el partido Social-Demócrata Alemán. El centro administrativo es desplazado de Berlín hacia Weimar, donde una nueva constitución es aprobada al año siguiente, garantizando al pueblo alemán el conjunto de derechos civiles más modernos de Europa.

En 1920, se funda el Partido Nacional-Socialista de los Trabajadores Alemanes. A pesar de su acelerado crecimiento inicial, enfrenta dificultades financieras en 1922, perjudicándose su desarrollo. Posteriormente, vuelve a ganar apoyo popular tras la crisis de 1923, cuando Francia ocupa la región industrial del Ruhr y agrava la situación económica alemana de posguerra. Aprovechándose de la frágil condición política, Hitler promueve un intento de golpe de Estado, pero es arrestado junto a otros líderes del partido nazista en el episodio conocido como Putsch de Munique.

Después de 1924, Alemania presenta un crecimiento económico acompañado por el reflujo del movimiento nazista. Ese proceso dura hasta 1929, cuando ocurre la quiebra de la bolsa de Nueva York. Si por un lado, la crisis dejaba a toda la población en la miseria y el miedo, por otro engendraba desde el punto de vista de los militantes marxistas, las condiciones objetivas para la revolución socialista. Ellos son los que más se sorprenden en las elecciones parlamentarias de 1930 y 1932, cuando el partido nazista recibe respectivamente 6,5 y 13,5 millones de votos, lo que asegura democráticamente a Hitler la cancillería y marca el inicio del Estado fascista alemán. En esta

época, el partido poseía alrededor de un millón de miembros, un tercio de ellos eran operarios.

Reich apunta en *Psicología de Masas del Fascismo*, las paradojas del contexto político que permitieron que el fascismo alcanzara el poder. En primer lugar, las masas demostraron querer libertad, pero Hitler les había prometido autoridad y la abolición de las libertades democráticas, sustituyendo la libertad individual por una libertad nacional. Después frente a sus electoras, cuyos votos fueran decisivos, Hitler anunció la supremacía del hombre sobre la mujer, que sería destinada a la cocina, excluida de la formación de la vida social y de cualquier posibilidad de independencia económica. Por fin, la victoria del nacional-socialismo constituyó la entrega del pueblo alemán a la figura de un líder autoritario, justamente después de la conquista de una vida democrática y liberal.

La explicación sostenida por Reich para la comprensión de este fenómeno, es que las masas no habían sido engañadas como afirmaban los teóricos marxistas, sino que habían deseado el fascismo. El hecho de que los operarios alemanes no percibieran que Hitler negociaba todo con todos, prometiendo a los trabajadores garantías de dignidad y a los grandes industriales la prohibición de las huelgas, no fue debido a una ilusión. La explicación se encontraba en la estructura psicológica del operario promedio. Años de opresión y de moral sexual represiva, habían llevado a los alemanes a una neurosis de angustia colectiva. Hitler por tanto, fue sólo la expresión de la contradicción entre el anhelo de libertad de las masas y su miedo a la libertad. Fue el desamparo psíquico constitutivo de todo un pueblo, sumado a su impotencia en dar cuenta de una experiencia de vida legítima, el que determinó el surgimiento del fascismo.

Consideraciones (in)conclusas: la educación

Reich y Spinoza presentan en el campo psicológico y político del individuo y de la multitud, el modo de producción de la fluctuación de ánimo entre el deseo y el miedo. En ambos autores, se puede encontrar la denuncia de una vida tomada por el

miedo, que todavía garantiza su perseverancia en existir por una pasión a la trascendencia.

En esto, Reich y Spinoza aportan a una reflexión sobre la educación pensada como proceso más amplio al de la enseñanza, como una producción de subjetividad, es decir, el *criar* al sujeto a lo largo de la vida -diferente de una creación medida por el conocimiento. Siendo un contexto favorable para la construcción de la dinámica afectiva, la educación debe ser pensada respecto no solamente a cuestiones pedagógicas, sino también como un problema de la filosofía política práctica: el desarrollo de un aprendizaje ético hacia la libertad. Se trata así de pensar, los usos que se hacen de una educación del miedo.

El miedo es un afecto necesariamente pasivo, ya que su causa es externa y deriva de la propia constitución finita del hombre, quien desde siempre está envuelto por otras partes de la naturaleza cuyas potencias superan su esfuerzo y lo aterrorizan. Las causas necesarias del miedo, sin embargo, no explican la producción y conservación del poder por medio del miedo, lo que ocurre cuando éste deja de ser una simple pasión y acompañado de la potencia de la imaginación, termina por engendrar una producción que lo potencia junto al deseo a la servidumbre. De la misma manera, esta pasión por la impotencia al miedo no es solamente producto de la realidad externa, sino de la angustia neurótica que lo produce como miedo a la sexualidad, a efectos de la moral sexual represiva.

Hay que diferenciar por lo tanto, el miedo y el *plus-miedo*, bajo los criterios del estímulo que los causan y sus respectivas naturalezas. Desde el punto de vista del origen del estímulo, el miedo corresponde a un peligro externo y real que amenaza la vida del sujeto, mientras que el plus-miedo corresponde a un peligro interior e imaginario, relativo a la satisfacción del deseo. Ya desde el punto de vista de la determinación de estas reacciones, el miedo constituye una reacción activa producto de la naturaleza misma del sujeto. El plus-miedo por su parte, es una reacción pasiva determinada por un proceso de producción social que contradice su naturaleza.

Este proceso es explicado por la necesidad del Estado de eliminar la autonomía del individuo sobre sus propios miedos reales. La educación sirve así al Estado, como herramienta de

estabilización de los afectos por medio de la obediencia. Aunque le sea posible al Estado como fuerza externa más potente, coaccionar al sujeto para que persevere en su existencia bajo sus órdenes, el verdadero problema de la obediencia es la determinación interna de la voluntad a obedecer, independientemente de la coacción externa. La pasión de las masas al Estado significa para cada individuo, el doble movimiento de represión a sus propios miedos reales y de reproducción del mecanismo de poder del Estado, por medio de su conversión en un objeto de amor y la incorporación de su imaginario aterrador.

Si bien la distinción entre los miedos reales e imaginarios es una tarea compleja, que envuelve la construcción histórica de la composición afectiva de la multitud y va más allá del campo de la educación, Reich y Spinoza le ofrecen un campo de acciones posibles y prácticas. Pensar la educación como un proceso de construcción de la subjetividad, es pensar las posibilidades de constitución de modos de vida hacia la libertad. Es pensar la educación frente al problema del miedo, sobre todo como una doble afirmación: la de una resistencia activa contra las fuerzas que insisten en producir el plus-miedo y la de la potencia de la vida, una afirmación del deseo como un aprendizaje ético hacia la autonomía para encontrarnos con nuestros propios miedos.

Referencias Bibliográficas

Deleuze, G. & Guattari, F. (1996) *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*, Lisboa: Assírio e Alvim.

Espinosa, B. (2003) *Tratado Teológico Político*, São Paulo: Martins Fontes.

Reich, W. (2001) *Psicologia de Massas do Fascismo*, São Paulo: Martins Fontes.

El doble filo del paralelismo. Rastros de Spinoza en la teoría deleuziana del concepto

Axel Cherniavsky (UBA-Conicet)

La fórmula por la que se reconoce la concepción deleuziana de la filosofía –creación de conceptos– es algo así como un *slogan*, un título, en el sentido que dice tanto como oculta. En efecto, en toda su amplitud, la filosofía no se limita a la creación de conceptos, sino que implica también la instauración de un plano –el plano de inmanencia– y la invención de personajes conceptuales¹.

Si pese a la remisión de ciertos comentadores a otras fuentes², en la noción de plano de inmanencia es posible reconocer inmediatamente la influencia de Spinoza –“Dios es causa inmanente de todas las cosas”³, “Todo lo que es, es en Dios y sin Dios nada puede ser ni concebirse”⁴–, es más difícil detectar los trazos de Spinoza en la definición de la filosofía como creación de conceptos.

A fin de determinarlo, ante todo es necesario presentar rápidamente el complejo concepto de concepto que confecciona Deleuze, para luego rastrear qué elementos provienen de Spinoza y cuáles no. Algunos serán explícitamente mencionados por Deleuze, otros deberán ser descubiertos. Algunos, actuarán directamente sobre la teoría del concepto, otros realizarán rodeos mayores. En todo caso, observaremos cómo el material spinozista reelaborado por Deleuze excede el marco de la teoría de la idea.

En primer lugar –pero no en principio–, es conveniente pensar al concepto como un recorte del caos. Deleuze define el caos no como ausencia de determinaciones sino como un proceso de determinación a velocidad infinita⁵. No es que el caos sea una

¹ Deleuze, G. y Guattari, F., *Qu'est ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991, p. 74.

² Bento Prado Jr. remite la noción a Kant, Wittgenstein y Bergson. Ver “Sur le plan d'immanence”, en Alliez, E., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, París, Synthélabo. Les empêcheurs de penser en rond, 1998, pp. 307-308, 313 y 314-315 respectivamente. Arnaud Bouaniche, por su parte, remite a Hume (*Gilles Deleuze, Une introduction*, París, Pocket, 2007, p. 59).

³ *Ética* I, XVIII.

⁴ *Ética* I, XV.

⁵ Deleuze, G. y Guattari, F., *Qu'est ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991, pp. 44, 111 y 189.

instancia de pura indeterminación, sino que las determinaciones se operan tan rápido que no podemos distinguirlas, como si fuesen carteles en una ruta que transitamos a alta velocidad. Allí dentro, lo que intenta el concepto, es algo así como marcar puntos de referencia. No referentes —esta será la actividad de la función científica—, sino referencias, justamente *cortes*. Refiriéndose al empirismo, Deleuze es algo más claro al respecto: “el empirista trata el concepto como un aquí y ahora, o más bien como un *Erewhon* de donde salen aquí y ahora siempre nuevos, distribuidos de otra manera”⁶. Las coordenadas espacio-temporales son efectivamente nuestras referencias, y el concepto las marca, es decir, las constituye. Deleuze se ubica así irreversiblemente en un linaje post-kantiano: el concepto es una actividad que constituye lo real. Simplemente que, a diferencia de Kant, no hay un ámbito previo a la constitución, cosa en sí: por eso el caos no es indeterminado, sino velozmente determinado; por eso el concepto no lo corta sino que lo *re-corta*; por eso hay que pensar esta primera nota como un punto de partida arbitrario y contingente y no como un principio necesario. Lo real, desde el vamos, ya estuvo siempre determinado. ¿Por qué o por quién? El ejemplo del empirismo es valioso en segundo lugar justamente por ser un ejemplo: otras filosofías operarán recortes distintos⁷. De este modo —y es una segunda diferencia con Kant— la experiencia ya no será una e idéntica, sino relativa a cada filosofía. Si Kant sólo relativizaba la experiencia en función de sensibilidades no humanas, Deleuze, en el seno de la humanidad, la relativiza a las diversas filosofías.

Pero no sólo la filosofía puede recortar el caos previamente a otra filosofía. Bergson nos da la clave en este punto cuando dice que la metafísica debe ser violenta respecto de los hábitos que la ciencia, el sentido común, el lenguaje y la vida práctica fueron depositando en nosotros. El lenguaje, en efecto, debe ser considerado como un recorte del caos previo al filosófico. Y sin duda, Deleuze considera no sólo a la ciencia y al arte como otros recortes posibles. Sólo que la actitud de las tres disciplinas ante el caos varía: la ciencia constituye un espacio geométrico, por

⁶ Deleuze, G., *Différence et répétition*, París, PUF, 2003, p. 3.

⁷ Deleuze, G., *Logique du sens*, París, Minuit, 1969, pp. 15 y 89.

ejemplo⁸, es decir un estado de cosas –y con ello, dice Deleuze, renuncia a la velocidad infinita para constituir un referente⁹; la filosofía pretende dar consistencia a lo virtual salvando la velocidad infinita¹⁰; y el arte, constituiría cosas como una sonrisa de óleo¹¹. En términos bergsonianos, la materia, a la cual Deleuze se refiere como “estado de cosas”, “cuerpos”, “mezclas entre cuerpos”, es constituida por el elemento científico; y el espíritu, es constituido por la filosofía. Por más rápido que vayan los cuerpos su velocidad será siempre finita; porque el espíritu no es orden material, es caracterizado como una velocidad infinita. Tercera diferencia con Kant, en este punto: la experiencia que se pretende constituir desborda la empiria.

Ahora bien, ¿por qué Deleuze se refiere a lo virtual y no lo espiritual? Porque quiere evitar ciertas notas que tradicionalmente han caracterizado al espíritu. La primera de ellas, es la representatividad: el espíritu como espejo o reflexión del mundo. Desde el momento en que el concepto no constituye estados de cosas sino el ámbito virtual, no puede ser representativo. A lo sumo, dirá Deleuze, es auto-referencial, se conoce a sí mismo, se representa a sí mismo¹². A nivel virtual o espiritual, la instancia constitutiva se identifica con la instancia constituyente. Lo que marca una nueva diferencia con Kant: el concepto no es representativo, sino expresivo.

En segundo lugar, el mayor temor de Deleuze es que el espíritu, al no ser senso-perceptible, pierda realidad. Por eso va insistir en caracterizarlo como real sin ser actual. Y por eso, va a elegir caracterizarlo con la velocidad, pero con muchas otras expresiones tomadas de las ciencias, que adoptarán un sentido entre metafórico y literal: se trata de darle consistencia a lo virtual. “Empirismo verdadero”, decía Bergson, “empirismo trascendental” dice Deleuze, porque ya no se trata simplemente de plantear la posibilidad de una intuición de lo espiritual, sino de adjudicarle plena realidad a la instancia que constituye lo real

⁸ Deleuze, G. y Guattari, F., *Qu'est ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991, p 111.

⁹ *Ibid.*, p. 120.

¹⁰ *Ibid.*, p. 112.

¹¹ *Ibid.*, p. 156.

¹² *Ibid.*, p. 16 y 27.

como espiritual. Por este motivo, muchos comentadores serán conducidos a hablar de una materialidad incorpórea o de un materialismo de lo virtual¹³.

Finalmente, con la noción de virtual, Deleuze intenta arrancar el espíritu al sujeto. Es una nueva diferencia con Kant: se le otorga a los conceptos plena objetividad. “Los conceptos no están en la cabeza: son cosas, pueblos, zonas, regiones, umbrales, gradientes, calores, velocidades.”¹⁴ Ya no son la actividad constituyente de un sujeto trascendental, sino que el campo trascendental se ve desubjetivado.

¿Cómo constituye el concepto lo virtual desde el punto de vista de su contenido? Es sobre este punto donde más pesa la influencia bergsoniana: lo virtual no se puebla de objetos, idénticos a sí, inmutables, sino de singularidades, *hecceidades*, acontecimientos. La tarea del concepto ya no es representar el objeto, sino expresar el acontecimiento. Porque lo que se quiere determinar es único, hablamos de acontecimiento y no de objeto. Porque es de naturaleza virtual, no puede ser representado, sino expresado, es decir, auto-posicionado. El concepto y el acontecimiento pertenecen al mismo orden de realidad: el concepto es la instancia constituyente virtual que constituye a lo virtual como acontecimientos: por eso es él mismo acontecimiento. “El concepto es conocimiento, pero se conoce a sí mismo, y lo que conoce, es el acontecimiento”¹⁵.

Si el concepto es expresión de un acontecimiento, es decir, si tiene una relación expresiva con algo singular, necesariamente él debe ser singular también. Por eso Deleuze realiza la crítica del concepto como universal, ya sea bajo la forma de la semejanza y la participación, ya sea bajo la subsunción de un múltiple sensible.

¹³ Foucault, M., “*Theatrum philosophicum*”, en *Dits et écrits I*, París, Gallimard, 1994, p. 947; Alliez, E., “Sur la philosophie de Gilles Deleuze: une entrée en matière”, en *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, París, PUF, 1998, pp. 49 y 52-53; Sauvagnargues, A., “Henri Bergson”, en Leclercq, S., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze I*, París, Sils Maria, 2005, p. 35.

¹⁴ Deleuze, G., *L'île déserte*, París, Minuit, 2002, p. 392

¹⁵ Deleuze, G. y Guattari, F., *Qu'est ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991, p. 36.

Aunque el concepto sea en sí mismo una singularidad, no por eso no es múltiple. A esta característica, Deleuze la denomina “endo-consistencia”. En efecto, el concepto se compone de otros conceptos, de orden inferior. ¿Cómo esa composición es posible en el marco de una concepción no representativa?

Nuevamente, en este punto, hay que recurrir a Bergson, y a su teoría de las multiplicidades cualitativas. La *durée*, al igual que los procesos espirituales, es múltiple, pero heterogénea. Lo contrario no presenta inconvenientes: el tiempo, en Kant, es divisible y homogéneo. Por lo tanto la alianza entre la heterogeneidad y la indivisibilidad o singularidad, no tiene por qué resultarnos paradójica tampoco. Singular y heterogéneo, tal es el concepto deleuziano.

El movimiento de los componentes, luego, conduce a dos características más: una cierta mutabilidad –la posibilidad de perder o ganar componentes en el tiempo–, y una cierta movilidad. La movilidad no debe comprenderse a partir de la mutabilidad, como la variabilidad de los componentes en un mismo sistema –los sistemas también mutan–, sino de otras tres maneras posibles: la traslación entre las áreas de un sistema (ética, política, estética), la alternancia entre un sentido amplio y uno estricto, el movimiento del pensar propiamente dicho, entendido como esfuerzo.

El concepto, finalmente, posee una exo-consistencia, que será la relación que entabla no sólo con otros conceptos en el seno del sistema, sino con elementos de otra naturaleza –afectos, preceptos, funciones. Son los elementos del arte y las ciencias: no afecciones, sino afectos, no percepciones, sino preceptos. Deleuze utiliza estos términos para dotarlos de la misma independencia que a los conceptos, para desantropologizarlos y desubjetivarlos. Con todos ellos y también con los otros conceptos, la relación será siempre la misma porque, en el fondo, depende la ontología de Deleuze: heterogeneidad y conexión, o singularidad y relación, autonomía y vinculación. “Devenir” es el nombre que lleva. Y Deleuze dirá siempre que es esencial¹⁶, a nuestro juicio por dos motivos: si no lo fuese, no estaría en juego

¹⁶ Deleuze, G., *Pourparlers*, París, Minuit, 2004, pp. 190 y 123.

la identidad u homogeneidad de los términos; y lo es porque, jugándose la identidad, se conserva su autonomía.

¿Qué es un concepto entonces? “Nunca había visto nada más vivo, más animado”¹⁷, dice Deleuze. Se refiere a que es una actividad constituyente virtual pero real y objetiva, singular y múltiple, cuyas partes heterogéneas están en variación y mutación, exo-consistente, y cuyo objetivo es recortar el caos de manera a expresar el acontecimiento y ofrecer nuevas maneras de percibir y sentir. Es la nuestra una definición más completa que la del propio Deleuze, tal como la expresa en *¿Qué es la filosofía?*: “la inseparabilidad de un número finito de componentes heterogéneos recorridos por un punto en sobrevuelo absoluto, a velocidad infinita”.¹⁸ Todas sus notas son deducibles de nuestra exposición; pero algunas de nuestra exposición remiten a desarrollos –anteriores en general– que esta definición omite.

Quizá sea difícil reconocer la huella de Spinoza en tan veloz y condensado planteo, por eso debemos remitirnos a los pasajes de la lectura deleuziana que revelan su influencia en la teoría del concepto, o al menos en los conceptos a los que recurre la teoría del concepto.

Una primera referencia literal la hallamos en la noción de afecto. Sin duda no significa lo mismo en un autor y en otro, pero por algo Deleuze conserva la palabra. Como en Spinoza, significa variación de la potencia, modificación de la proporción de movimiento y de reposo, es decir, sentimiento. Pero, a diferencia de Spinoza, esta noción desborda al individuo pues significa un bloque de sensaciones objetivo¹⁹. No es que desborde sólo al hombre: también Spinoza concibe afectos animales. Desborda a todo individuo hasta constituirse, la variación misma, en un individuo.

Esto, no obstante, no concierne todavía a la teoría del concepto. La concernirá una vez que relacionemos al afecto con el concepto. Ahora bien, esa relación, previamente, también es elaborada a partir de Spinoza. En efecto, lo que Deleuze llama

¹⁷ Deleuze, G., *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, París, Montparnasse, 2004, DVD I, “E”, 1:32:00.

¹⁸ Deleuze, G. y Guattari, F., *Qu'est ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991, p. 26.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 154-155.

“endo-consistencia” no es otra cosa que el devenir aplicado a los conceptos, y el devenir, en el capítulo 10 de *Mil mesetas*, es sin duda pensado tanto a partir del afecto, como de la afección²⁰. ¿Qué es devenir? Entrar en contacto con otro individuo (afección) de manera tal a experimentar sus variaciones de potencia (afectos). Por supuesto, los individuos son pensados como heterogéneos por Deleuze y como comunes por Spinoza, pero en otro sentido y a otro respecto.

Así, la noción de afecto es actualizada para elaborar los productos del arte, y la de afección para dar cuenta de las relaciones entre conceptos. Pero lo más interesante de la operación consiste en que la relación entre el concepto y el afecto en Deleuze, también es pensada explícitamente gracias a Spinoza. El concepto no sólo entra en relación con conceptos —decíamos—, sino con los afectos, preceptos y las funciones de la ciencia. Es esta relación lo que asegura una percepción del concepto, una afección del concepto. Gracias a esta alianza, el concepto no es sólo pensado, sino experimentado, sentido. Sin duda, por eso decía Deleuze que “nunca había visto nada más vivo, más animado” que un concepto: no se refería a una captación intelectual, sino afectiva, emocional. Es ésta, por otra parte, la condición por la cual la filosofía admite una comprensión no-filosófica. Y estos dos elementos —el destino no filosófico de la filosofía como el aspecto afectivo del concepto— se pueden hallar en la lectura deleuziana de Spinoza, en particular del libro V de la *Ética*²¹. Pierre Macherey no decía algo distinto, finalmente,

²⁰ “Devenir, es, a partir de las formas que tenemos, del sujeto que somos, de los órganos que poseemos o de las funciones que cumplimos, extraer partículas, entre las cuales instauramos *proporciones de movimiento y de reposo*, de velocidad y de lentitud, las más cercanas de lo que estamos deviniendo, y por las cuales devenimos.” Deleuze, G., y Guattari, F., *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie* 2, Minuit, París, 1980, p. 334. El subrayado es nuestro. Remitirse también a la p. 316, en donde se afirma que devenir perro consiste en “dotar a las partes de mi cuerpo de las proporciones de velocidad y lentitud que lo hacen devenir perro”, en adoptar la proporción de movimiento y de reposo “perro”; o a la p. 315, en donde se dice que devenir caballo consiste en “dar a los propios elementos proporciones de movimiento y de reposo, afectos, que lo hacen devenir caballo, independientemente de las formas o sujetos”.

²¹ Deleuze, G., *Pourparlers*, París, Minuit, 2004, pp. 224-225 ; Deleuze, G., *Spinoza. Philosophie pratique*, París, Minuit, 1981, pp. 173-175.

cuando observaba que en las nociones de amor intelectual y de experiencia de la eternidad se producía una síntesis entre lo racional o teórico y lo pasional o práctico²².

Hay luego, a nuestro entender, una apropiación algo más implícita, algo más “molecular” de Spinoza en el marco de la teoría del concepto. Algunas notas del concepto parecen ser algo inasignables, tal es su historia. La virtualidad o espiritualidad del concepto, por ejemplo. Su realidad, que remonta a Platón o a Tales en algún sentido. Y su objetividad también: respecto de esta última, nuestra dificultad para concebir un concepto objetivo en sí mismo sólo revela nuestro cartesianismo o kantismo. Platón jamás hubiese admitido que las Ideas eran nuestras. No obstante, la objetividad de las ideas spinozistas cuenta con una particularidad que no puede haber dejado de seducir a Deleuze. A través de su lectura del comentario de Guérout, Deleuze aprende que las ideas no sólo las tenemos, sino que las somos, y que sólo en muy pocos casos –lamentablemente– están en nosotros como en Dios. Y este universo mental, el atributo pensante –decíamos– encierra una especificidad, a saber, que se despliega en paralelo al de los cuerpos. Y no por azar, sino porque la sustancia no puede no ser una. Este hecho, el que las ideas se distingan por naturaleza de los cuerpos pero que, desde un punto de vista ontológica, sean una y la misma cosa, no puede haber representado para Deleuze sino la oportunidad para dotar –como decíamos antes– al espíritu no sólo de una plena realidad, sino de una cierta materialidad. Así como los cuerpos determinan otros cuerpos, las ideas determinan otras ideas; así como los cuerpos afectan otros cuerpos, las ideas afectan otras ideas. De hecho, el término de “velocidad” que observábamos antes, al leer el capítulo 10 de *Mil mesetas* descubrimos que proviene de la proporción de movimiento y de reposo tal como la entiende Guérout: proporción de velocidad y lentitud²³.

No obstante, el paralelismo iba a tener un gran inconveniente: no deja de plantear una relación de representación entre la idea y el cuerpo. El cuerpo es el objeto de la idea. Y esto, es algo que Deleuze, que quiere plena independencia para el concepto, no

²² Macherey, P., *Introduction à l’Ethique de Spinoza*, t. 5 : Les voies de la libération, Paris, PUF, 1994, pp. 130-132 y 151-176.

²³ Guérout, M., *Spinoza II*, Paris, Aubier, 1968, p. 159.

puede aceptar. Algo similar ocurrirá con la intuición bergsoniana. Acepta su singularidad, su heterogeneidad, pero deberá rechazar su representatividad. Anne Sauvagnargues dice que la movilidad del concepto deleuziano proviene de las nociones comunes: “Deleuze ve en las nociones comunes esas categorías livianas, maleables, abiertas, que la filo requiere por oposición a la rigidez de los universales, de las ideas, de las abstracciones”²⁴. En este punto, a nuestro juicio, la referencia no puede ser correcta, porque la ontología de Deleuze es mucho más cercana a la de Bergson. Desde el momento en que lo real no procede mecánica y regularmente, sino por creación de singularidades, y desde el momento en que se quiere una teoría del conocimiento acorde a esa ontología, la noción común no puede ser considerada por Deleuze sino como demasiado rígida para expresar lo real. Por otra parte, al representar las propiedades comunes de las cosas, no sólo reintroducen la estabilidad en el concepto, sino la identidad. La movilidad es una nota que el concepto de concepto recibe de la intuición bergsoniana Bergson pero, como decíamos recién, depurándola de su representatividad.

¿Y cómo depura Deleuze al atributo Pensante de su representatividad? En cierta medida, con Kant: haciendo de él un campo trascendental. ¿Pero como depura al campo trascendental del subjetivismo kantiano? Con Spinoza: el atributo es constituyente de la sustancia entera. Así, Deleuze debe haberse imaginado el Pensamiento como un campo trascendental a-subjetivo, lo que rastreó en Hume²⁵, lo que celebró de *La trascendencia del ego* de Sartre.

Ahora bien, en la presentación del concepto, adelantábamos que la experiencia que Kant pretende fundar con su teoría de los elementos difiere de la experiencia que tiene en mente Deleuze, experiencia del tiempo como de la eternidad, experiencia de lo actual como de lo virtual, del objeto como del acontecimiento. En primer lugar, a causa de su heterogeneidad, de su contingencia, de su creatividad. En este sentido, sólo devolviéndole al término el sentido que tiene en una frase como “vivir una verdadera

²⁴ Sauvagnargues, A., “Henri Bergson”, en Leclercq, S., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*, París, Sils Maria, 2005, p. 207.

²⁵ Bouaniche, A., *Gilles Deleuze, Une introduction*, París, Pocket, 2007, p. 59.

experiencia”, que es en realidad mucho más cercano a una aventura, cabe seguir hablando de “experiencia”. Pero en segundo lugar, por su carácter multifacético. Hemos visto que la experiencia no sólo se constituye filosóficamente gracias al concepto, sino afectiva y perceptivamente gracias al arte, geométrica o físicamente gracias a la ciencia. Y no es que estas constituciones tengan áreas delimitadas: incluso el concepto padece una constitución afectiva. Cada actividad constituye el todo sin agotarlo, cada actividad constituye una esfera de la totalidad. Otra cosa no hacen los atributos. “Todo es política” no significa lo mismo que “política es todo”. Todo admite una consideración política, pero una estética, una ética también. El problema de la representatividad del atributo pensante no es sino un falso problema, porque planteado correctamente, no debe referirse a la relación entre el Pensamiento y la Extensión, sino a la relación de ambos y los infinitos otros con la sustancia: cada uno de ellos constituye la esencia del todo sin agotarla. Esta es el rastro último de Spinoza en la teoría del concepto deleuziana, en la teoría del cerebro más bien, que no deja de implicar una anacrónica historización kantiana de la filosofía. ¿Qué es el cerebro? Una instancia constituyente multiatributiva, una producción no idealista de distintos órdenes de realidad.

Sobre la relación de producción característica del capitalismo

Julían Ferreyra (UBA - Conicet)

Me gusta pensar mis participaciones en este Coloquio Spinoza como una serie, como una continuidad, como un texto, un mismo texto, que discurre bajo mi voz y mi pluma, cruzándose con los otros textos que componen el programa de cada coloquio, los capítulos de cada libro, de cada encuentro que nos reúne. Hay un recorte, por supuesto, en los cruces que se establecen, por una parte en relación con los diferentes problemas que nos interesan a los que este coloquio reúne año a año, y que no son necesariamente los mismos y, por otra parte por la zona de proximidad a Spinoza de cada uno de nosotros, que en mi caso pasa, hasta aquí y por ahora, por la manera en que Gilles Deleuze lo ha leído, y que, como todos sabemos, no es ni mucho menos la más representativa de los “estudios spinozistas”. Spinoza sirve para pensar a Deleuze, y para pensar cómo Deleuze sirve para pensar la vida, y sobre esa trama se va construyendo este texto que año a año, con más o menos tropiezos, me gusta que se esté construyendo de volumen a volumen¹.

En *Spinoza, cuarto coloquio* intentamos pensar, a partir de la presencia de Spinoza en su pensamiento, de qué manera arrancar a Gilles Deleuze de las interpretaciones que, coincidiendo con un cierto sentido común intuitivo, hacen de él un cultor del puro fluir indiscriminado, de la disolución del yo, de la anarquía coronada en todos los planos y todos los campos. Para ello, nos pareció útil la distinción entre el punto de vista de la sustancia, el plano de las esencias de los modos finitos (donde todo se compone con todo, *al infinito*) y el punto de vista del modo existente finito, el punto de vista de los seres que somos, de la relación de movimiento y lentitud entre partes extensivas que *tenemos, actualmente*. Esas

¹ cf. “El esquizoanálisis o la formación de nociones comunes como tarea política”, en D. Tatián (comp.), *Spinoza Tercer Coloquio*, Córdoba, Ed. Brujas, 2007, pp. 183-190 y “El capitalismo, el arsénico, un perro, una especie de paté, y yo”, en Tatián, D. (comp.), *Spinoza, Cuarto Coloquio*, Córdoba, Brujas, 2008, pp. 141-148

partes que, en tanto existimos, nos componen, y a las cuales Deleuze nos llama a *no renunciar*: “ustedes, en tanto existen, tienen partes extensivas que los componen. *No hay que renunciar a ellas*”². Es en este plano donde la filosofía práctica, me parece, tiene su lugar.

Ocorre que esto de no renunciar a nuestras partes extensivas no es tan fácil en el día a día, en el plano de la existencia. Ocorre, como todos sabemos por nuestra experiencia cotidiana, que en el plano de la existencia no todo se compone con todo. La relación de movimiento y lentitud que nosotros somos (“los seres lentos que somos”, dice Deleuze³) se compone bien con algunas relaciones, mal con otras. Tenemos buenos encuentros y malos encuentros. A veces librados al azar (primer género de conocimiento), a veces con cierta sabiduría práctica (un segundo género de conocimiento que tenga que ver justamente con las relaciones y sus composiciones), vamos por el mundo tratando no sólo de perseverar en la existencia, si no de llevarla al umbral máximo de su potencia, cargándola con el terrible y hermoso afuera de la multiplicidad de relaciones del universo⁴.

Esa es la actividad genérica del hombre: producir nuevas relaciones con el afuera. Y en esa actividad, el segundo género de conocimiento, el de las nociones comunes, es una herramienta fundamental, ya que “nos permiten conocer el orden positivo de la Naturaleza en el sentido de: orden de las relaciones constitutivas o características bajo las cuales los cuerpos convienen o se oponen”⁵. La cuestión no es por ello simple. Librados al azar o muñidos de las nociones comunes como armas, se trata siempre de una lucha. La lucha por la existencia.

A la hora de evaluar un cuerpo cualquiera, desde el punto de vista de la ética spinozista, el único emplazamiento posible es nuestro punto de vista: evaluar un cuerpo es determinar si su

² Deleuze, G. *En medio de Spinoza*, Córdoba, Cactus, 2006, p. 144.

³ cf. Deleuze, G. *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 151.

⁴ Es en ese sentido, me parece, que debe entenderse el “cargado de las estrellas, incluso de los animales” del *Anti-Edipo* – citando a Rimbaud, claro está. Cargado de energía, como decimos que una pila está “cargada”. Cf. Deleuze, G. y Guattari, F. *L'Anti-Oedipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 10.

⁵ Deleuze, G. *Spinoza y el problema de la expresión*, Paris, Minuit, 1968, p. 270.

relación característica se compone o no con la nuestra. Dado que los cuerpos sociales, no tienen menos que otros cuerpos sus “relaciones características”, ellos no son extranjeros a esta lógica. La crítica de un cuerpo social tiene como escenario un conocimiento de segundo género: cuáles son sus relaciones características, si éstas nos convienen o se nos oponen, y, en el caso de que se nos opongan, de que nos afecten de tristeza, de que disminuyan nuestra capacidad de actuar, se trata, a partir de la ciencia de las relaciones establecer la estrategia de lucha. Hoy como nunca el cuerpo social capitalista se encuentra en el centro de nuestras preocupaciones, a partir del crash financiero de 2008 (que, por ejemplo, según publicó en su momento Página/12, habría tenido como una de sus consecuencias curiosas el aumento de las ventas de *El Capital* de Karl Marx en Estados Unidos). Pareciera que hoy como nunca una ciencia de las relaciones aplicadas a las relaciones capitalistas se impone, se nos impone. Y hoy como siempre, en la senda abierta por Marx que a Deleuze le gusta tanto recorrer, esas relaciones no son otra cosa que *relaciones de producción*. Intentaremos hoy sumergirnos, adentrarnos, en estas relaciones características.

En el bello *Diccionario crítico del marxismo* editado por Benussan y Labica, Jaques Bidet propone la siguiente definición:

Lo propio del marxismo es estudiar la producción económica en su relación con las *relaciones* sociales de producción... La producción propiamente capitalista es así definida como producción de plus-valía⁶.

Podemos decir que Deleuze y Guattari son a la letra *propiamente* marxistas según esta definición, con la salvedad que la producción económica es siempre producción deseante, impulsada por el deseo, inmanente a la totalidad de lo real. Lo propio del deleuzianismo es entonces estudiar la producción deseante siempre en su relación con las *relaciones* sociales en las cuales las máquinas deseantes entran y que condicionan su producción, le imponen sus fines y sus propósitos. Para las

⁶ Bidet, J., entrada « Production, travail productif / improductif », in *Dictionnaire Critique du Marxisme*, Paris, PUF, 1982, p. 916, yo subrayo.

máquinas sociales que expresan una determinada relación de producción, la conservación de la vida humana no es más que un medio necesario para la concreción de dichos fines y propósitos. Claro que, siempre en el espíritu marxista de Deleuze y Guattari, no existiría nada así como *vida humana* (es decir, la existencia de la relación característica de lo humano) sin la intervención de dichas máquinas sociales. Pero por otra parte sería un error confundir las condiciones genéticas de la vida humana con las condiciones de maximización del grado de potencia correspondiente a dicha relación. La gratitud, cuando elemento genético es tóxico, debe tener su límite. Muchas relaciones filiales son buen ejemplo de ello.

En todo caso, en Deleuze como en Marx, la producción propiamente capitalista debe ser definida como producción de plusvalía. Y esta plusvalía encuentra su origen en la especial relación en la que entran el capital constante (flujo de medios de producción, capital propiamente dicho) y el capital variable (flujo de trabajo). Nos decía Marx en *El capital*:

“[Para que el surgimiento del capitalismo tenga lugar] es necesario que se enfrenten y entren en contacto dos clases muy diferentes de poseedores de mercancías; a un lado los *propietarios del dinero, los medios de producción y de subsistencia...* Al otro lado, *trabajadores libres*, vendedores de la fuerza de trabajo propia y por lo tanto vendedores del trabajo. *Trabajadores libres* en el doble sentido de que ni están incluidos en los medios de producción..., ni tampoco le pertenecen a ellos los medios de producción.... hallándose por el contrario, libres y desembarazados de esos medios de producción”⁷.

La idea es que, merced este encuentro, el dinero será capaz de producir más dinero. Surgirá la plusvalía y el dinero se transformará en capital. “No es más que por la plusvalía de 10f que las primeras cien libras devienen capital”⁸. El paralelismo entre el pensamiento de Marx y el de Deleuze encuentra su

⁷ Marx, K. *El capital*, trad. P. Scaron, Buenos Aires, s. XXI, 1975, pp. 892-893.

⁸ *Ibid.*, p. 189.

clinamen, su desvío, en el modo en el que la relación capitalista produce su producto característico, es decir, esta plusvalía. En efecto, cuando Deleuze y Guattari nos dan en *El Anti-Edipo* su definición de capitalismo vemos que ésta tiene forma de una relación: la relación diferencial dy / dx ⁹. Pero cuando Deleuze y Guattari nos dicen esto (que el capitalismo en una relación diferencial dy / dx) nos están sumergiendo en el delirante universo construido por Leibniz en torno a los números irracionales, que implica un salto de naturaleza respecto al universo de Marx, construido en torno a números racionales. Y es esta relación *diferencial* (que sólo puede ser pensada y expresada por el cálculo diferencial “como diferencia evanescente” y que ha sido, a entender de Deleuze, uno de los grandes descubrimientos de Leibniz¹⁰) la que va a explicar el surgimiento de la plusvalía.

Por convención diremos que dx o dy es la cantidad infinitamente pequeña supuesta a ser añadida o sustraída de x o de y . ¡He aquí una invención! La cantidad infinitamente pequeña es la más pequeña variación de la cantidad considerada. Por convención ella es inasignable. Así pues $dx = 0$ en x . Es la cantidad más pequeña en la que puede variar x , entonces es igual a cero¹¹.

La plusvalía es entonces, en la reinterpretación de Deleuze, una cantidad infinitamente pequeña, y por lo tanto inasignable. No es nada respecto al flujo de dinero. Y sin embargo debe ser algo, puesto que el dinero deviene efectivamente capital. ¿Cómo es esto posible? ¡Milagro!

¡Milagro!: dy/dx no es igual a cero, y aún más, dy/dx posee una cantidad finita perfectamente expresable. Se trata de relativos. Dx no es nada por relación a x , dy no es nada por relación a y , pero he aquí que dy/dx es algo. Asombroso,

⁹ cf. Deleuze, G. y Guattari, F, *L'Anti-Oedipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 270.

¹⁰ “Newton y Leibniz organizan el cálculo diferencial al mismo tiempo. Ahora bien, la interpretación del cálculo diferencial por las categorías evanescentes es lo propio de Leibniz. Aunque ambos lo inventan realmente al mismo tiempo, la armadura lógica y teórica es muy diferente en Newton que en Leibniz, y el tema de la diferencial concebida como diferencia evanescente es propiamente de Leibniz”, Deleuze, G. *Exasperación de la filosofía*, Buenos Aires, Cactus, 2006, p. 58.

¹¹ Deleuze, *op. cit.* p. 59.

admirable, gran descubrimiento matemático... Si consideran la relación diferencial, ella no es cero, esta determinada, es determinable. La relación dy/dx les da el medio de comparación de dos cantidades incomparables que estaban a potencias diferentes, pues opera una despotenciación de las cantidades. Así pues, se les da un medio directo de confrontar cantidades incomparables de potencias diferentes. Desde ese momento todas las matemáticas, todo el álgebra, toda la física se inscribirán en el simbolismo del cálculo diferencial¹².

La plusvalía no es ya la consecuencia de una relación clásica entre números reales, que Marx expresaba con la fórmula A-M-A', si no una relación entre números irracionales, sólo expresable por la ecuación dy / dx . El hecho de que la plusvalía pueda ser expresada únicamente a través de un número irracional dx o dy es lo que Deleuze y Guattari expresarán con una de esas expresiones tan misteriosas que tanto les gustan: "plusvalía de flujo". El hecho de que sea de *flujo* señala el hecho de que es un número irracional que depende siempre de una relación diferencial para ser *algo* (uno de los problemas fundamentales del cálculo diferencial es justamente la relación de cantidades fluyentes). Dx es un número infinitamente pequeño que se caracteriza por su tendencia a desvanecerse. Pero no se desvanece, en la medida en la cual los flujos que le dan consistencia permanecen en relación.

Lo que ocurre es que los dos flujos constitutivos de la relación capitalista no son de la misma potencia: el flujo dy (que "deriva de la fuerza de trabajo y constituye la fluctuación del capital variable"¹³) es de una potencia infinitamente inferior a la del flujo con el que se encuentra para dar lugar a la relación característica del capitalismo: el flujo de capital dx (que "deriva del capital mismo y constituye la fluctuación del capital constante"¹⁴). Se trata de flujos heterogéneos: no es el mismo dinero el que ingresa en el sistema financiero internacional y el que ingresa en el bolsillo del trabajador, o incluso del capitalista en forma de

¹² *Ibid.*, pp. 59-60.

¹³ Cf. *L'Anti-Oedipe*, op. cit. p. 270.

¹⁴ *Ibid.*

beneficios. Pero, en el seno de la relación capitalista, el de potencia inferior se encuentra subsumido al de potencia superior. Y el aumento constante de la potencia del flujo de capital como fruto de la incorporación de esa plusvalía milagrosa, tiene como contrapartida el mantenimiento en el umbral mínimo de la potencia de todos los que constituimos el flujo de trabajo: los seres lentos que somos cada uno de nosotros. En este sentido, desde nuestro punto de vista, el capitalismo es malo para nosotros, es tóxico para nuestra relación característica. No es nada personal. Sería como tener algo personal contra el arsénico. Sólo se trata de no entrar en contacto con él.

La importancia otorgada por Deleuze al pensamiento de Leibniz, acentuada en su etapa de madurez, ha hecho que algunos se confundan y consideren que Deleuze ha suscripto a la ontología de Leibniz (como es el caso sobresaliente de Badiou¹⁵). Esa tentación nos asalta, a todos, cuando leemos *El pliegue*, cuando leemos o escuchamos las clases de Deleuze sobre Leibniz, tan pegadas en el tiempo a las que dio sobre Spinoza. Pero esto no puede, no debe, permitirnos olvidar las insalvables diferencias que alejan a Leibniz de Spinoza, no debe llevarnos a pegar en el concepto a Leibniz y Spinoza. En este límite de mi espacio, no puedo más que enumerar sucintamente algunos de los conceptos leibnizianos que no pueden tener lugar en el pensamiento de Spinoza, ni en el de Deleuze. Enumero, entonces, sucintamente (y me dejo, de paso, excusa para la próxima prolongación de este texto, en futuros coloquios): convergencia y composibilidad de las series, principio de lo mejor, elección de Dios, subsunción del cuerpo al alma, interioridad.

¿Por qué entonces la emergencia de la importancia de Leibniz en el pensamiento de madurez de Deleuze? Creo que Leibniz le ha servido por ejemplo (y no un ejemplo más entre otros) para comprender la lógica de *una* relación social de producción: la relación capitalista. Pero esta relación social de producción debe ser leída en el contexto de la ontología

¹⁵ cf. Badiou, A. "Gilles Deleuze, The fold: Leibniz and the Baroque", in *Gilles Deleuze and the theatre of philosophy*, ed. by C. V. Boundas y D. Olkowi, 1994.

spinozista a la cual Deleuze jamás ha renunciado. Una relación característica para un cuerpo que ha pasado a la existencia en virtud de un encuentro y no por la presión de una esencia que busca pasar a la existencia. Un cuerpo que expresa una relación pero que no le agrega ni le quita perfección a la esencia que en ese cuerpo pasa a la existencia. Un cuerpo, sobre todo, que no se corresponde con la elección de Dios ni el mejor de los mundos posibles, si no un cuerpo que debe ser evaluado desde nuestro punto de vista. Y, desde nuestro punto de vista, si el capitalismo disminuye a su umbral mínimo nuestra capacidad de actuar, reduciéndonos a la mera supervivencia en función y dentro de los límites de las necesidades de lo que es bueno *para el capitalismo* y no para nosotros, si produce miseria y alienación, se trata de lucha contra él. Con las armas que un conocimiento de las relaciones de corte spinozista y jamás leibniziano nos puede ofrecer.

La problemática circularidad de todo (re)comienzo. Spinoza, luego Badiou

Roque Farrán (UNC-Conicet)

¿Al comienzo fue el orden geométrico o la paradoja? En el mismo acto de formular tal pregunta, nos situamos dentro de un círculo; más que círculo hermenéutico diremos: círculo problemático.

Heidegger, señaló a su debido tiempo que interrogar al ser en general requería comenzar por un ser en particular: el *Dasein*, cuya indiscutible preeminencia óntico-ontológica –su modo privilegiado de acceso al ser– suponía ya una idea acerca de aquello sobre lo que se interrogaba. A partir de esta afirmación, Heidegger nos conducirá a girar sobre una multiplicidad de círculos que se remitirán unos a otros, infinitamente, sin llegar nunca a una respuesta definitiva. Como toda obra que se precie de tal, al llegar a su fin quedaba inconclusa. Dejemos de lado los pre-textos y los pos-textos. Así comenzaba Heidegger abriendo(se) paso:

“Tener que determinar ante todo un ente en su ser, y querer hacer luego y únicamente sobre esta base la pregunta que interroga por el ser, ¿qué otra cosa es que moverse en círculo? ¿No se “da por supuesto” ya, para desarrollar la pregunta, aquello que primero aportaría la respuesta a esta pregunta? Objeciones formales como la que argumenta con el *circulus in probando*, fácil de aducir en todo tiempo dentro del campo de la indagación de los principios, son siempre estériles en consideraciones, acerca de los caminos concretos del investigar. Para la inteligencia de la cuestión no sirven de nada e impiden el adentrarse por el campo de la investigación” (Heidegger, *Ser y tiempo*).

Ante estas objeciones formales Heidegger trabaja, en el célebre parágrafo 32 de *Ser y Tiempo*, sobre varios puntos significativos que intentan mostrar la irrelevancia del obstáculo señalado; los comento: [i] la interpretación como articulación explícita de una pre-comprensión originaria, que nos remite de

manera directa a la “circularidad hermenéutica-ontológica” de la comprensión; [ii] la estructura *existenciaría* del sentido, por la cual es posible para el *Dasein* interpretar los entes en tanto no son meros objetos neutros o aislados (“ante los ojos”) sino que remiten a una “totalidad significativa” (tradición o lenguaje); [iii] el “estado de abierto”, por el cual el *Dasein* se vincula con el ser de los entes haciendo uso de su “posibilidad más propia”, dar sentido. Es en relación a esta concepción ontológica-hermenéutica de la comprensión que la circularidad adquiere un cariz positivo.

“El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma” (Heidegger, 2007 [1927]: 171).

Dirá Heidegger: “*Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo.*” Este “modo justo” es, como siempre en el filósofo alemán, anterior y por tanto más originario que todo ideal de conocimiento. Entonces no se tratará de rechazar sin más los prejuicios y preconceptos (el *haber previo*) como pretende la ingenua conciencia historicista (o positivista) sino de hacerlos explícitos y de usarlos contra otros prejuicios para que no operen “a nuestras espaldas” de manera inconsciente. Este reconocer los propios prejuicios requiere cierta pre-disponibilidad, un estado de apertura, respecto a la alteridad de la tradición a fin de superar la opinión previa y los conceptos vulgares con los cuales se la ha abordado (dado que es imposible no portar prejuicios). De este modo se despliega un continuo re-proyectar sentidos cada vez más amplios sobre lo que el texto nos transmite, es decir, se pasa de prejuicios acotados y específicos a prejuicios más amplios y conceptos más adecuados que nos permiten acceder a una “verdadera comprensión”; se instaura así un diálogo con la tradición.

Sin embargo hay otra forma, radicalmente inversa, de plantear el problema de la circularidad; es el caso de Spinoza.

En Spinoza, la paradoja y el orden geométrico coinciden al comienzo. He allí señalada la apertura de un pensamiento desplegado en su máxima expresión. Como lo indica Vidal Peña en la Introducción a *La Ética*, para Spinoza la definición 6 es correcta porque «expresa la causa eficiente» de lo definido: “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”. Dirá Vidal Peña:

“La paradoja, o la ironía dialéctica que se cierne sobre el orden geométrico [...], no puede ser más completa: el concepto de Dios está bien formado (como lo estaría el concepto genético de esfera, obtenido a partir de la idea de semicírculo), porque «expresa la causa eficiente»; pero ¿cuál puede ser esa causa, en Dios, si Dios es *causa sui*? Sólo los infinitos atributos que constituyen a Dios. Pero –seguimos preguntando– ¿cómo puede conocerse, a través del concepto, una infinitud absoluta, si implica inconmensurabilidad entre sus componentes? «Mediante un concepto bien formado», diría Espinosa: es decir, como puede conocerse cualquier otra cosa. Pero ¿cuál es ese concepto, en este caso? «El de la definición 6». Pero –diremos– ¿si ese concepto incluye la infinitud! Y aquí el silencio, no se sabe si irónico” (Vidal Peña, Introducción a la *Ética*, p. 31).

Aquí, como antes con Heidegger, giramos otra vez en círculos: la definición nos reenvía a lo definido, pero éste a su vez debe presuponer aquélla como “correcta” para legitimarse. La diferencia, no obstante, se impone: no se trata aquí de una circularidad hermenéutica sino de una estructura *formal* que incluye al infinito actual entre sus componentes, no es un simple *diferimiento* de la significación sino, más bien, una afirmación axiomática existencial.

En Spinoza, hay *al menos una* «realidad» correctamente definida que sostiene a las demás realidades en un conjunto articulado aunque no necesariamente *articulable*, es lo que se

cifra con la palabra «indeterminación»¹. Veremos el trazado (topo)lógico de esta repetición producirse bajo otros términos en Lacan y también en el pasaje que efectúa Badiou desde el planteo estructuralista al post-estructuralista. Diremos más, es la lógica aporética que circula en todo (re)comienzo, en el orden los principios básicos y los conceptos fundamentales. Dice Vidal Peña, refiriéndose al comienzo de la *Ética* de Spinoza: “Al preguntarse por el concepto fundamental, la respuesta tiene la apariencia de un concepto más entre los bien formados (respetándose así el orden geométrico), pero, en realidad, ese concepto no delimita nada; no hay tal cosa como «la» Realidad con mayúscula, pues la determinación no la afecta. La definición de Dios lo desdibuja”(idem).

Resulta interesante para nuestra lectura, remarcar que ese concepto bien formado “no delimita nada”, es decir nada sustancial, nada con mayúsculas; también podríamos decir “la nada misma”, la formalidad dicha en su máxima expresión, el vacío. Pareciera que la definición de “sustancia” que da Spinoza termina (o, más bien, empieza) operando una desustancialización radical del concepto. Me recuerda esta operación a lo que dice Badiou sobre Cantor, quien al dar su definición abstracta de conjunto, recurriendo a un viejo filosofema, lo termina destruyendo: “Por conjunto se entiende un agrupamiento en un todo de distintos objetos de nuestra intuición o de nuestro pensamiento”. Dice Badiou, “Se puede afirmar, sin exagerar, que Cantor anudaba en esta definición todos los conceptos que la teoría de conjuntos, por otra parte, descomponía: el de todo, el de objeto, el de distinción, el de intuición” (Badiou, 1999: 51). Reencontramos en la lectura badiouiana de Cantor lo que señala Vidal Peña respecto de Spinoza: la crítica a una totalidad racional cerrada sobre sí misma “Dios no puede ser un todo, porque la infinitud absoluta nunca puede serlo” (Ibid. p.32). Así es que la metafísica se auto-limita desde su misma interioridad al formular el concepto de manera recursiva, como una pluralidad infinita e indeterminada de modos singulares de circunscribirlo.

¹ “¿Qué ocurre, entonces? -se pregunta Vidal Peña- Que hay por lo menos una realidad «bien definida» que, estándolo, no puede conocerse en el mismo sentido que las demás realidades bien definidas, pues su definición consiste en una indefinición: la absoluta pluralidad e indeterminación”.

Y no es vano recordar aquí a Cantor y su teoría de conjuntos, puesto que en su elaboración axiomática formulada posteriormente por Zermelo y Fraenkel (el sistema Z-F) también se jugarán dos definiciones existenciales axiomáticas: el vacío y el infinito. Pareciera que estos dos términos, como las dos caras de una banda de Moebius, se solicitaran mutuamente en todo pensamiento ontológico, en todo comienzo radical, al no poder ser simplemente derivados de otros. En este sentido podemos decir que Dios e infinito son dos nombres de lo mismo. Dios es un nombre cierto (como $\emptyset$); infinito, en cambio, un nombre indeterminado. Veremos más adelante el peligro del cierre que se cierne bajo una homonimia, cuando un solo término (un solo nombre) pretende cifrar el Todo.

Ahora pasemos a mostrar cómo se expresa la paradoja del (re)comienzo en el caso de Badiou.

El término a doble función

El acontecimiento es un múltiple que se auto-pertenece, afirmará Badiou, no se trata simplemente de una reflexión cerrada sobre sí misma ni de una totalidad autocontenida, sino de una relación de pertenencia cuyos términos indefinidos deberán plantearse cada vez, infinitamente.

Mi hipótesis es que tal paradoja, aparente debilidad del decir, se presenta en todo comienzo radical (que es, por otra parte, un re-comienzo); su potencia reside en lo que permite desplegar y no en lo dicho a priori (postulado o axioma); de allí también que la contradicción sólo aparezca como tal bajo la consideración de los términos lógicos dados, es decir, reduciendo lo afirmado al universo discursivo conocido en vez de ligarlo a lo indiscernible que entraña la apertura o la posibilidad. Dice Badiou:

“El problema fundamental de todo estructuralismo es el término a doble función que determina la pertenencia de los restantes términos a la estructura, término que a su vez se halla excluido por la operación específica que lo hace figurar bajo las especies de su representante [*lieu-tenant*], para retomar un concepto de Lacan. El gran mérito de Lévi-Strauss es haber reconocido la verdadera importancia de esta

cuestión, aunque fuera bajo la forma del significante-cero (Lévi-Strauss, 1950: XLVII). Se trata de una localización del lugar ocupado por el término que indica la exclusión específica, la carencia pertinente, o sea la *determinación* o 'estructuralidad' de la estructura" (Badiou: 285, nota).

En realidad Lacan dice que no existe tal "símbolo" cero². Es decir que no se puede identificar o fijar rígidamente el término excluido, el que falta, porque se trata más bien de una operación (una nominación). Podríamos decir que, a la inversa, es la operación misma la que cifra su ausencia (o su presencia imposible) y no la que lo excluye como si fuera sustancialmente "algo". Naturaleza, realidad, sustancia, etc. nombran la imposibilidad de un cierre absoluto o de una totalidad determinada. Por ello Lacan da la definición del *matema* S(A/) "Este significante será pues el significante por el cual todos los otros significantes representan al sujeto: es decir que a falta de ese significante, todos los otros no representarían nada. [...]Es como tal impronunciable, pero no su operación, pues ésta es lo que se produce cada vez que un nombre propio es pronunciado" (Lacan, 2002 [1966]: 799).

Lo que pone de manifiesto este problema, el de inscribir lo que no tiene presencia, no es otra cosa que circunscribir cómo se produce la transmisión del saber cuando se asume radicalmente su incompletitud esencial y su falta de fundamentos últimos. Volveré sobre este punto al final.

Badiou en *El (re) comienzo del materialismo dialéctico* sigue la distinción althusseriana clásica entre práctica económica determinante y dominante, entre materialismo histórico y materialismo dialéctico, ciencia e ideología, tratando de elucidar la compleja lógica de estas diferenciaciones impuras (no-distributivas). Las distintas prácticas (políticas, ideológicas, económicas, teóricas) se articulan entre sí en una unidad compleja; así se convierten en «instancias». Cada una de las

² "Sin duda Claude Lévi-Strauss, comentando a Mauss, ha querido reconocer en él el efecto de un símbolo cero. Pero en nuestro caso nos parece que se trata más bien del significante de la falta de ese símbolo cero" (Lacan, 2003 [1966]: 801).

prácticas puede entonces conformarse coyunturalmente en una instancia *dominante*

“Convengamos en llamar coyuntura al sistema de las instancias en tanto que pensable según el recorrido prescripto por las jerarquías móviles de las eficacias. La coyuntura es antes que nada la *determinación* de la instancia *dominante*, cuya localización fija el *punto-de-partida* del análisis racional del todo” (Badiou, 1967: 24).

A partir de la variaciones coyunturales se determina el mecanismo invariante de producción del efecto de coyuntura, a esto le llama *determinación* “*Se notará que la determinación se define exhaustivamente por su efecto: el cambio de coyuntura, él mismo identificable con el desplazamiento de dominante.*” Es decir que la *determinación* es la ley de desplazamiento de la dominante, mientras que la *dominación* es la función jerarquizante de las eficacias de un tipo coyuntural dado. Entonces puede suceder que un término venga a realizar

“...dos funciones: la función de instancia, que lo relaciona con el todo jerárquicamente estructurado; la función de práctica determinante, que se ejerce justamente, en la historia real, en las permutaciones del primer papel entre la economía, la política y la teoría, etc. (RTM, 177), resumiendo en el desplazamiento de la dominante y la fijación de la coyuntura. Una práctica semejante, como la naturaleza spinozista, sería a la vez estructurante y estructurada. Estaría colocada dentro del sistema de lugares que determina. *En tanto que determinante* permanecería sin embargo “invisible”, no estando *presentada* en la constelación de las instancias, sino solamente *representada*” (Badiou, 1967: 26).

Aquí encontramos formulada la segunda gran tesis del materialismo dialéctico (la primera era que existía “un todo complejo que posee la unidad de una estructura articulada con dominante”): “existe una práctica determinante, y esta es la práctica económica.” Sin embargo, como hemos visto, la naturaleza spinozista cumple esta “doble función” de una manera mucho más amplia: por un lado, el concepto formalmente bien

definido y, por otro, la indeterminación infinita de sus atributos innombrados.

La idea principal que orientaba las indagaciones althusserianas, era cómo evitar el “determinismo economicista” para el cual la instancia económica era siempre *dominante*. La complejización del asunto efectuada a partir de estas ingeniosas elaboraciones conceptuales no podía evitar, pese a los matices logrados, que la economía resultara ser la “determinante en última instancia” de los procesos sociales. El problema, como bien dice Badiou en la nota antes citada, es el término a doble función: es aquello explicado y que a su vez permite la explicación. Es decir, objeto e instrumento de investigación. Se va a buscar allí, en la “historia económica” por ejemplo, lo que ya se suponía encontrar: la economía como *determinante* de los procesos sociales, según lo postula el materialismo histórico. Por supuesto, esto no es tan simple ni tampoco es en vano, en dicho movimiento de torsión conceptual se vuelven inteligibles múltiples procesos que desde otras perspectivas o bien permanecían oscuros o bien simplemente no eran reconocidos como tales. No obstante, el problema es el cierre que “en última instancia” una perspectiva estructuralista de este tipo plantea. «Economía» como palabra clave de la inteligibilidad de lo social aparece duplicada; dicha homonimia entre el término explicado y el que permite la explicación determina un principio y un final claramente determinados en la secuencia de pensamiento. Y no obstante, este problema, como dirá Badiou en aquella época, estaba lejos de encontrarse resuelto, sólo era posible indicarlo. “Y esta indicación –decía– sin duda deberá tomar la forma inesperada de una lectura de Spinoza...” (*Ibid.* p.27)³.

Sin embargo, además de su lectura de Spinoza –o quizás a consecuencia de ella–, Badiou hará algo más, postulará su propio

³ En nota al pie cita a Althusser: “*La causalidad inmanente de la sustancia no es otra cosa que su efecto: la movilidad intra-modal de la Naturaleza naturalizada, cuya Naturaleza naturalizante es la determinación ausente. Sin embargo Dios está efectivamente representado como modo (por su idea adecuada). En la configuración estructural que se llama el hombre, ese representante de la determinación puede ser (libertad) o no ser (servidumbre) dominante: la Sabiduría es su coyuntura*” (p.100).

sistema axiomático, basado en un complejo ordenamiento discursivo que incluirá tanto a las matemáticas y al psicoanálisis como al arte, la política y el amor. Por lo tanto, para abrir la cuestión (de la “*configuración estructural del hombre*”) a mayores y más ricas complejizaciones conceptuales, y para entender los procesos político-sociales en su multiplicidad indeterminada, habrá que sostener la imposibilidad de sutura, o cierre último, que intenta fijarse en la identificación de estos dos extremos señalados (principio y final) bajo una homonimia (en términos lacanianos: un significante amo). Esta es precisamente la función de lo *innombrable*, instancia vacía y operante que nos permite (más acá de cualquier trascendentalismo) proponer nuevos nombres, conceptos y lógicas para abordar la complejidad indeterminada de lo *real*. La imposibilidad última de cerrar un sistema entre dos términos equivalentes es lo *real* en sentido laciano; apertura que nos permite a su vez continuar inventando (interpretando) y asimismo viviendo.

El concepto en esta estructura abierta es necesariamente incompleto, y no porque le falte algo específico sino porque ocupa el lugar del borde, límite o frontera entre órdenes heterogéneos (i.e. psiquis/soma, individuo/sociedad, ser/acontecimiento). El concepto, por tanto, tiene una doble función que cumple en distinta forma: se cierra por un lado y se abre por otro, presenta un nombre y un ámbito innombrado. El error de un sistema conceptual se produce cuando tal duplicidad heterogénea aparece cerrada bajo una homonimia (i.e. el «trabajo» como «fuerza» y «mercancía» en el sistema capitalista). El concepto tal como lo pensamos tiene doble faz: el cierre axiomático y la apertura infinita.

Para finalizar retomaré el problema de la transmisión y la deuda simbólica que señala toda apertura hacia la tradición de pensamiento.

La herencia estructuralista y la cuestión del sujeto

Si bien el problema que plantea el término a “doble función” Badiou lo había circunscrito tempranamente al interior de las elaboraciones teóricas althusserianas, como señala de Ípola en su reciente libro *Althusser, el infinito adiós* este problema ya había

sido abordado antes, aunque no profundizado, por Lévi-Strauss en su *Introducción a la Obra de Marcel Mauss* (algo que Badiou refiere). Para de Ípola “el posestructuralismo no haría otra cosa que repetir lo que el estructuralismo ‘a secas’ de Lévi-Strauss había planteado una década antes punto por punto y con toda claridad” (de Ípola, 2007: 107). El punto clave a señalar, como he intentado explicitar antes, no es tanto que sintomática y sospechosamente esto se olvide —como insiste de Ípola— sino que se trata del “síntoma por excelencia”. Afirmando que es lo que *da* que pensar y sobre lo cual cada pensador intenta elaborar algo. La problemática abierta por el término a doble función (el S(A/) en Lacan, la falla estructural, la diferencia óntico-ontológica, etc.) nos reenvía de manera recurrente a la cuestión del sujeto y al problema de la causalidad estructural. Aunque Lévi-Strauss lo haya planteado como significante cero y plus de significación (*maná*, *orenda*, etc.) y Badiou en términos marxistas-althusserianos como práctica económica determinante/dominante, el problema así esbozado nos da una idea más bien estática de la estructura, y es por eso que allí no puede haber sujeto (sólo *sujeción*); salvo que se retorne a la metafísica al presuponer uno excluido, flotante, trascendental, etc. Para que el concepto de sujeto aparezca (emerja) desprendido de cualquier idea de sustancia (pre-spinozista), es necesario desnaturalizar la forma (óntica) en que se presenta recurrentemente la falla estructural y abrir el espacio reglado a la irrupción de temporalidades singulares, es decir, al *acontecimiento* como suplemento azaroso contingente y, por tanto, a las *múltiples formas* de encontrar la dislocación estructural manifestada sintomáticamente por el término a doble función. Para ello *hace falta* dar cuenta de nuevas nominaciones, invenciones contingentes de lo real producidas en otras prácticas discursivas y no sólo en el ámbito científico normativo o filosófico especulativo. Nos volvemos a encontrar aquí con Spinoza: “cuanto más conocemos las cosas singulares más conocemos a Dios” (Proposición XXIV de la Parte V). Claro que sí, pero esto es así sólo si pensamos que Dios, o sustancia, no dice nada determinado. Esta cita la toma Vidal Peña justamente para mostrar que no hay contradicción alguna, al menos en un racionalismo abierto y creativo, entre la infinitud indeterminada de Dios y los modos singulares a conocer.

Es por esta razón, según mi opinión, que Badiou va a salir del estrecho universo discursivo althusseriano, circunscrito por la relación entre marxismo y ciencia, para proponer, por un lado, a las matemáticas post-cantorianas como el discurso más consistente respecto del ser-en-tanto-ser (al afirmarse allí axiomáticamente la imposibilidad de auto-pertenencia de lo múltiple); y, por otro lado, que la temporalidad acontecimental se manifiesta recurrentemente en otros ámbitos discursivos tales como el arte, la política innovadora, las ciencias y el amor, donde la emergencia de sujetos (individuales, mixtos o colectivos) en la contingencia efectiva de sus intervenciones singulares tiene lugar –más que el lugar mismo (estructura). Entre estos distintos dispositivos discursivos el filósofo circula y articula conceptos para pensar conjuntamente sus *condiciones*, es decir, para pensar los *múltiples modos* de dar cuenta de las dislocaciones estructurales. No existe una única forma de sujeto que deba ser deducida en la diversidad de situaciones, al contrario, se trata de seguir las lógicas singulares de su articulación efectiva (sujetivación) en cada acto inventivo de nominación supernumeraria.

Entonces, y para concluir, podemos decir que no se trata simplemente, como sugiere de Ípola, que uno se olvide –Badiou o cualquier otro– y por tanto quede en deuda (no reconocida) con aquel autor que nos permitió leer por vez primera la no coincidencia de la estructura consigo misma (cualquiera ésta sea), junto a los modos contingentes de resolver tal disyunción (evocando así la deuda con el padre de la horda primitiva); sino que es necesario olvidar –parafraseando a Marx– a fin de no quedar fijado ante la constatación estática de tal procedimiento, para luego recordar, en la circulación por diferentes ámbitos discursivos, que toda solución propuesta, toda elaboración del impasse, es contingente y vale por sí misma en tanto se percate de ello, lo asuma, y no se auto-proponga como la “solución definitiva”. La deuda simbólica podría, por tanto, remitirse no sólo a Lévi-Strauss, Althusser o Lacan sino quizás y antes que todos ellos a Spinoza, junto a algunos otros que permanecerán aquí, por ahora, innombrados.

Bibliografía

Badiou, A.- Althusser, L. “Materialismo histórico y materialismo dialéctico” en *Cuadernos de Pasado y Presente* /8, Córdoba, 1972.

Badiou, A. *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 1999.

De Ípola, E. *Althusser, el infinito adiós*, siglo XXI, Buenos Aires, 2007.

Heidegger, M., (1997), *El Ser y el Tiempo*, México: FCE.

Lacan, J. (2003) *Escritos 1 y 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Spinoza, B., *Ética*, Alianza editorial, Madrid, 2006.

“Sabiduría” y política: Spinoza y el pragmatismo (una lectura rortyana)

Jazmín Acosta (UNC-Conicet)

“¡Tened cuidado, vosotros los filósofos y amigos del
conocimiento,
y guardaos del martirio! ¡De sufrir “por la verdad”!
¡Incluso de defenderos a vosotros mismos!
(F. Nietzsche. *Más allá del bien y del mal*. Sección 2, &25)

Sucede a algunos filósofos quizás lo mismo que (según Hegel) ocurre en general con la filosofía: cuando pinta gris sobre gris, cuando el filósofo ya no está aquí para indicar a los intérpretes y críticos de su pensamiento la corrección o incorrección de sus interpretaciones, el canon –que probablemente antes lo resistía– comienza a requerirlo. Esto es: pareciera que hubiese que esperar la muerte del filósofo para que una genuina, o más desinteresada “buena voluntad” hermenéutica tuviera que (o pudiera), por fin, tener lugar.

Lo que sigue no pretende ser ni una defensa de la interpretación rortyana de Spinoza, ni una reivindicación spinozista en contra de las dislecturas rortyanas. Se trata en cambio de señalar una perspectiva, una posibilidad; un punto en el horizonte que indica sencillamente otro intento de “conversación” filosófica. Un punto cuyo curioso brillo en el horizonte (quizás no tan gris) merece, en mi humilde opinión al menos, ser indicado...

Spinoza, el primer posmodernista

“A menudo es más fácil encontrar y citar una verdad
que asignarle el lugar que le corresponde”.
(Ferdinand de Saussure, *Course de Linguistique Générale*)

Si Richard Rorty hubiese leído el *Tratado Político*, o el *Tratado Teológico Político*, probablemente hubiera llevado como agua para su molino pragmatista la idea spinozeana de la

tolerancia (religiosa y política) y la propuesta de un Estado secular o laico que no se preocupara por las creencias y convicciones privadas de sus ciudadanos; quizás también la idea de la democracia como “poder absoluto”. Sin embargo, no son estas “potencialidades” del pensamiento spinozista las que atraen al filósofo norteamericano –que, hasta donde sabemos, sólo ha leído la *Ética*– sino la posibilidad de visualizar desde una nueva perspectiva el pensamiento spinozeano, asignándole en consecuencia un *nuevo lugar* dentro de la historia de la filosofía.

En términos generales, las *narraciones filosóficas* que Rorty propone en clave neopragmática cuentan cómo la filosofía occidental ha “descendido” desde las alturas de los cielos metafísicos hacia los “pedestres” caminos del lenguaje, transitando desde una concepción ontológica, metafísica de la verdad¹, hacia otra que la entiende como “lo que nos es conveniente creer”. Desde la perspectiva rortyana, el “progreso filosófico” no consiste en la resolución progresiva de un conjunto de “problemas” que serían “distintivamente Filosóficos”, ni en el hallazgo de *métodos* nuevos capaces de garantizar la certeza y veracidad de nuestro conocimiento. La *investigación filosófica* no es visualizada primariamente como el *descubrimiento* de verdades preexistentes (acerca de nosotros o del mundo) sino como *recontextualización*; esto es, como el “injerto” de un término perteneciente a un juego de lenguaje en el contexto de otro (Rorty, 1991a: 131-142). La historia de la filosofía es una *historia de la metáfora*: la historia de las metáforas inventadas por los filósofos para *redescribir* el mundo.

Es desde el marco de semejantes “narrativas pragmáticas” que podemos preguntarnos cómo se las arregla Rorty para visualizar a un “metafísico”, panteísta y monista como Spinoza como una especie de “aliado del pragmatismo” y, además, como “el primer postmodernista”. La tesis central que sostiene en el ensayo “Spinoza, el pragmatismo y el amor a la sabiduría” (2000) es que, al tratar como sinónimos a Dios y a la Naturaleza (es decir, a la

¹ Dicha concepción metafísica de la verdad, basada en el paradigma realista, sería característica inclusive del “cientificismo filosófico” de comienzos del siglo XX, de la epistemología y de buena parte de la filosofía analítica.

materia y al espíritu) Spinoza habría ofrecido *una nueva descripción del mundo* capaz de reconciliar “la explicación materialista corpuscular del universo con la ambición platónica de alcanzar la bienaventuranza mediante un mayor conocimiento” (Rorty, 2000:104). La fusión de vocabularios (el materialista-mecanicista y el “espiritualista”) darían como resultado un nuevo “juego de lenguaje” capaz de eludir los problemas planteados al interior de los “juegos” precedentes. Así, pese al desdén de Spinoza por las metáforas, la hibridación de esos lenguajes equivaldría, desde la perspectiva rortyana, a la invención de un *vocabulario nuevo* en el que describir el mundo. Con semejante *redescripción*, Spinoza habría hecho plausible la idea de que “la misma cosa” (el orden natural) podía ser descrita *en diferentes lenguajes*.

Plantear la posibilidad de que hay *más de un lenguaje* apto para describir “la naturaleza de lo real”, equivale según Rorty a “superar” la contienda metafísica desatada desde tiempos anteriores a Platón “entre dioses y titanes”, es decir, entre materialistas y antimaterialistas que lucharon por imponer, cada uno, *su* vocabulario como descripción *definitiva y verdadera, última*, de lo real. Haciendo plausible la idea de que podemos describir el orden natural apelando a dos lenguajes *igualmente válidos* (aunque no intertraductibles), Spinoza comenzaría a deslizarse desde el camino transitado por *los filósofos* modernos hacia la ruta seguida por *los poetas* románticos. Como los poetas, Spinoza suscribiría la idea de que los hombres forjamos (con el lenguaje) diferentes *artificios*, poéticos y políticos, para manejarnos dentro de ese orden natural. Como los pragmatistas, habría intuido que los vocabularios son herramientas y no “intentos de representar”. Spinoza se convierte a ojos de Rorty en “el primer posmodernista” porque con esta intuición habría contribuido “a poner en duda la utilidad de convertir el adjetivo ‘verdadero’ en un sustantivo con mayúscula” (Rorty, 2000:114).

Pero Rorty no es tan ciego como para no ver que semejante retrato del filósofo holandés pasa por alto la convicción más profunda que subyace a su “afán de sistema”: su “punto de vista de que detrás de los muchos lenguajes con que los seres humanos hablan de Dios y del orden social se puede discernir un orden natural único”, y “que toda diversidad *aparente* se resolverá

cuando uno obtenga una perspectiva más amplia” (Rorty, 2000:108, sub. mío).

La idea de una unidad oculta subyacente a la multiplicidad nos devuelven la imagen de un Spinoza *filósofo* antes que la de un poeta: la búsqueda de la *unidad intelectual* prima sobre la del *incremento de nuestra capacidad imaginativo-descriptiva* pues, como facultad, la imaginación sólo nos provee de ideas confusas y erradas. Rorty deplora el hecho de que (a diferencia de los poetas románticos) Spinoza haya sido “hostil a la metáfora”, que no tenga a la imaginación humana como una de las facultades más valiosas. Propiciando la creación de diversas descripciones “imaginativas” y plurales del modo como las cosas son, la *imaginación* incrementa la capacidad que tenemos los seres humanos para ampliar los límites de la comunidad ético-política. En efecto, para Rorty es la *imaginación* (y no la razón) la facultad que interviene en el desarrollo de las virtudes del buen ciudadano (la “tolerancia” y la “flexibilidad”). Mientras que la “tolerancia” alude, en buena tradición liberal, a la capacidad que tienen los ciudadanos de convivir con visiones alternativas de la “vida buena”, la virtud paralela de la “flexibilidad” tiene que ver con la capacidad de satisfacer los deseos personales (privados) de “autocreación” (“edificación” o *Buildung*), con nuestra aptitud para alternar con la diversidad en pos de la “autoinvención del yo”. Lograr la “autonomía” es, en consecuencia, un desafío de tipo privado antes que una tarea política (Rorty, 1989:80-83; 2000:173).

Según la narración rortyana, los filósofos metafísicos entendieron la Verdad como *un objeto* digno de amor. Pensaron que el conocimiento les procuraría alguna clase de redención; pero el *intelectualismo* los convirtió en fetichistas antes que en “buenos ciudadanos”, pues la “felicidad” no consistía para ellos sino en alcanzar esa “fría satisfacción intelectual” que procura, a cada uno, la obtención de conocimiento. La filosofía no habría tenido, *en sí misma*, una finalidad política, pública, *directa*. La cuestión –sugiere Rorty– no es la de decidir si vale más ser sabio o ser virtuoso (la vieja cuestión de la relación entre las capacidades epistémicas y las virtudes éticas), sino la de cómo entender el “amor a la verdad”, o el “amor a la sabiduría”. Podemos entenderlo, con Spinoza, como el amor *intelectual* que

se tiene hacia algo no humano; o, con Rorty, como una forma “de amor hacia los demás” (*sic*). En ausencia de un orden natural, el “amor a la verdad” es entendido por el pragmatista, por un lado, como *amor a la conversación*, “a comparar las opiniones propias con las ajenas” (esto hace Rorty cuando lee a Spinoza o a cualquier otro filósofo). Por otro, como la capacidad que todos tenemos para “mantenernos firmes” en nuestras propias convicciones. La Sabiduría es definida entonces como la búsqueda de un *equilibrio* de la *tensión* que existe entre virtudes contrapuestas: entre la “tolerancia” como virtud social, y la “firmeza” en nuestras opiniones o convicciones filosóficas, o entre nuestra “buena voluntad” para interactuar en el ámbito público y nuestros intereses privados de autocreación.

La tipología rortyana de las virtudes alude sin dudas a la distinción establecida por Spinoza entre *firmeza* y *generosidad*². Sin embargo, en la entrevista “Persuadir es bueno” (2002), Rorty señala las virtudes sociales del *intelectual* ironista: la *tolerancia* es la virtud pública “que se refiere a personas que son diferentes de uno mismo”, y la virtud paralela, *privada*, de la *flexibilidad*, que “tiene que ver con la capacidad de *modificar la imagen de sí mismo*” propia del intelectual (Rorty, 2000:173, sub. mío). Así, la principal diferencia entre “los antiguos” y los pragmatistas como Rorty radicaría en este “deseo de autocreación” que liga al filósofo y a su sabiduría con la contingencia, con la historia y *con el futuro*; y que puede a su vez leerse como fruto de la ligazón (o “filiación”) del neopragmatismo con cierta herencia “romántica” característica de los “pragmatistas clásicos” (Emerson)³.

² Por “firmeza” Spinoza entiende “el deseo con el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón”; mientras que la generosidad es “el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad” (*Ética*, III, 59, esc.). Para una aclaración y discusión del sentido de estos conceptos, remito al trabajo de Diego Tatián: “Generosidad y conservación en sí. Conjeturas para una eternidad por la práctica”.

³ Pero hay otra definición de la sabiduría que el filósofo norteamericano menciona al pasar y que remiten nuevamente a la tradición de los “viejos filósofos”: “sabiduría” es la capacidad de “enfrentar lo inhóspito con valor”. En este sentido, tanto Sócrates como Spinoza fueron, para Rorty, *sabios*. En *Discurso y verdad*, Foucault habla de un cierto “coraje por la verdad” que, con Sócrates, se vuelve característico del *ethos* filosófico: se trata de la

Según Rorty, el equilibrio entre tolerancia y *firmeza* es alcanzable sólo *en la práctica*. “Ser sabio” es, por consiguiente, una cuestión de prudencia (*phronesis*) y no de conocimiento (*episteme*). Lo cual equivale a decir, en contra de Spinoza, que no puede haber un amor *intelectual* a la verdad; que la verdad “no es un objeto que podamos amar... de la misma manera como amamos a las personas” (Rorty, 2002:114)⁴. Nuestro “amor filosófico a la verdad” se juega en ese compromiso (ético y político) de balancear nuestras convicciones idiosincráticas respecto de lo que pensamos y decimos *nosotros*, y aquello que *los otros* piensan y dicen.

En la tensión entre estas diversas maneras de “amar a la verdad” se debatieron, según Rorty, Sócrates y Spinoza. La acusación de “no amar a la verdad” les valió a ambos algo más que la denegación del estatuto de “sabios” —ya lo dijo el filósofo norteamericano en otro lugar: para cualquier sociedad es “indeseable” contar con *ciudadanos* ironistas (Rorty, 1989:105-106).

Spinoza representa, según Rorty, un punto de inflexión en la historia de la filosofía que permite “dejar de mirar hacia atrás” (hacia Platón) e invita a mirar hacia adelante: hacia los románticos, Nietzsche y el pragmatismo. Es el iniciador de un

“parrhesía”, como práctica consistente en *decir la verdad* (acerca de sí mismo o del monarca). La parrhesía, este *coraje por la verdad*, liga al filósofo no sólo con “La Verdad”, sino con la *obligación de decir-la*, cueste lo que cueste (incluso aunque cueste la propia vida). Cabe destacar que como práctica, la *parrhesía* gravitaría en(tre) las dos dimensiones, la pública y la privada.

⁴ Nótese que la reconstrucción rortyana depende enteramente de considerar a Spinoza como un *intelectualista*, lo cual es dudoso. Si bien Spinoza sostiene que “la felicidad consiste en llegar al conocimiento de la unión que la mente tiene con toda la naturaleza”, podríamos decir que “el amor a la verdad” en Spinoza debe entenderse como inscrito dentro de una dinámica (o una geometría) de las pasiones. No existiría una oposición dualista entre razón y pasión, sino que, como señala Marilena Chaui, habría un *pathos* cognoscitivo (“el conatus de la mente humana es el conocer”). El deseo racional y el deseo pasional definirían, ambos, al *conatus-cupiditas* que es el hombre (Chaui, 2001:123,124). Así, más que decir, en los conocidos términos aristotélicos que “el hombre por naturaleza desea conocer”, habría que decir, siguiendo a Spinoza, que el hombre por naturaleza es deseo, y que es dentro de ese marco del deseo (del “espacio afectivo del *conatus*”) donde tienen lugar la vida política y la ética (y, también, añadido, la filosófica).

nuevo tramo en ese Camino de Santiago de la desontologización de la verdad porque impulsa, además, un “descenso” desde las alturas del territorio metafísico hacia el condado de la “ironía”, entendida (en sentido rortyano) como la capacidad de poner en duda los términos que conforman el vocabulario final o “léxico último” de una persona (Rorty, 1989: 91). Y Spinoza hace algo más que dudar de su propio “código personal de existencia”, como bien sabemos y como veremos a continuación.

El gran simulador

Siguiendo en parte esta idea de sabiduría como *prhonesis*, Wendy Hamblet sugiere que, en la tradición de Sócrates, podemos visualizar a Spinoza como un “filósofo moral ironista”. En el ensayo así titulado⁵, propone una línea argumental que apunta a las *estrategias* empleadas por Spinoza en la *Ética* y que parten, como sabemos, de una primera certeza “autoevidente” para deducir lógicamente, a partir de allí, un conjunto de definiciones, axiomas, postulados, corolarios, etc. Hamblet sostiene que esta estrategia es el equivalente del método socrático del *elenchus*, consistente en mostrar al interlocutor que, pese a partir de definiciones conocidas y comúnmente aceptadas, un examen racional y lógico de sus creencias lo llevará a darse cuenta de que, en realidad, no sabe lo que cree que sabe, porque sus creencias (alguna de ellas sino todas) son inconsistentes. Conducido a una encrucijada aporética, el infeliz interlocutor de Sócrates se ve siempre forzado a abandonar sus convicciones iniciales, so pena de quedar como un ignorante o como un irracional si no lo hace, pues no puede negarse a aceptar lo que su razón ya purificada le muestra tras la “catarsis dialógica”.

Pero, ¿de qué manera la “estrategia spinozeana” conduce a sus lectores –sobre todo a sus lectores coetáneos– a una situación aporética similar? Podemos reconstruir el gran “gesto irónico” spinozeano de la siguiente manera, diciendo que la ironía profunda implicada en su sistema se debe a:

⁵ Hamblet, Wendy: “Spinoza: Ironist and Moral Philosopher”. Revista *Gnosis*, Volumen V, Nº 1. 2001.

Proponer una definición de Dios que, *a primera vista*, no parece contradecir lo que el sentido común de su época, en términos generales y siguiendo a la tradición, venía entendiendo por “Dios”, pero cuyo verdadero sentido e implicaciones metafísicas la contradicen (a esa concepción de Dios).

Esta definición, en tanto supuesto fundamental de la *Ética*, no puede ser “reformulada”: *si* la aceptamos como punto de partida, *entonces* debemos dejarnos conducir *razonablemente* por todos los pisos y habitaciones de este palacio metafísico construido según la estricta necesidad lógica y el rigor matemático. O bien, cerrar las tapas del libro y dejar de leer.

La ironía comienza a hacerse cruda cuando, siguiendo ese orden lógico y la evidencia de la necesidad racional, nos vemos conducidos a aceptar doctrinas “escandalosas”. Por ejemplo: que no existe “realmente” el mal en el mundo, sino que lo que nosotros hemos *juzgado* como “mal” no puede ser (no *debería* ser) sino alguna manifestación de Dios, la sustancia infinita, *única*, eterna y *buena*.

Que en consecuencia, todas las acusaciones, condenas y maldiciones lanzadas por las autoridades religiosas en contra de “infieles”, “herejes” y “brujas”, derivan muy plausiblemente de “errores” en el juicio; que son en todo caso frutos de una imaginación equivocada que debe ser enmendada por el buen uso del entendimiento, y no resultados de la intervención del mal en tanto que “sustancia” otra, distinta del “Bien”. (Esto incluiría por cierto las acusaciones y maldiciones lanzadas contra el propio Spinoza).

El lector de la *Ética* que es creyente religioso y acepta esa definición de Dios, estará obligado a reconocer la casi “absurda” idea de que el mal en el mundo es al mismo tiempo una expresión del Supremo Bien. *Corolario*: siguiendo una lógica implacable, Spinoza, como Sócrates, ha entrampado a todos en una situación aporética, pues *si* aceptamos a la luz de la evidencia racional estas conclusiones acerca de “la verdadera naturaleza de Dios”, *entonces* debemos aceptar que todo el sistema tradicional *occidental* de creencias y de *prácticas* religiosas y morales debe ser, cuando menos, replanteado. Dicho en términos rortyanos: Spinoza se habría convertido definitivamente en un “intelectual ironista”. No sólo habría puesto en duda gran parte del “léxico

último” de su época (nada menos que aquel sector del “vocabulario final” de sus días más íntimamente ligado a la autoridad y al poder). También lo habría hecho (bajo la hipótesis de Hamblet) con un gesto irónico más (en el sentido habitual del término “ironía”): recurriendo a otra parte de ese mismo “léxico último”: el discurso racionalista y el vocabulario de las matemáticas como modelo de cientificidad; como paradigma mismo de la “búsqueda de la verdad”, o sea, también, de la filosofía.

Desde esta perspectiva, Spinoza *no necesitaba* realmente “defenderse” de las acusaciones y los cargos de impiedad, pues la “luz natural de la razón” estaba de su lado. Sólo bastaba “dejarse guiar por ella” pues, lógicamente, la lógica no miente.

¿Ateísta inconsciente, intoxicado de Dios o “ironista privado”?

He presentado dos relecturas de la *Ética* en clave “ironista”. La segunda de ellas ofrece una caracterización de la tarea y de la estrategia abordadas por Spinoza que aproximan al filósofo judío a la tradición socrática, y que además permitirían clasificarlo, en el marco del esquema rortyano, como un “intelectual ironista”.

¿Es con todo Spinoza un ironista *privado*? Se hace difícil visualizar a Spinoza en estos términos incluso desde la perspectiva rortyana, pues la redescrición del “orden natural” ofrecida por Spinoza sería más apta para alcanzar fines público-políticos que para cumplir con propósitos “privados” de autocreación. Recordemos que Rorty no clasifica a los intelectuales atendiendo a las insondables e incognoscibles “intenciones” que animan sus redescriciones, sino a la *utilidad relativa* que han éstas adquirido con el tiempo, esto es, *según sus efectivas consecuencias prácticas*. En este sentido, es dudoso que la obra spinozeana —al menos *en nuestros días*— inspire a alguien a llevar adelante su vida “more geométrico”, aunque es mucho más plausible que sus propuestas hayan sido —como de hecho son— capitalizadas para pensar el modo como los seres humanos nos relacionamos entre nosotros: la ética y la política. Por eso la

suya fue, precisamente y al igual que la de Sócrates, antes que una condena religiosa, *una condena política*.

Maldito de día, maldito de noche, quizá un ironista es alguien que está “más allá de su propio tiempo”, como lo estuvieron Sócrates, Nietzsche o Spinoza. Personalmente, me es grato pensar que un gran metafísico como Spinoza pueda ser visualizado, además, como un “ironista”, en cualquiera de los dos sentidos que hemos presentado. Un metafísico que, aún reconociendo la existencia de un único Bien (Dios, *sive natura*), abra la posibilidad de que éste pueda “decirse de muchas maneras”. Sin dudas, esto no es suficiente para caracterizarlo como un “pragmatista”, por más bizqueante o “retorcida” que resulte nuestra lectura (más aún teniendo en cuenta que hablar de un “metafísico pragmático” es una contradicción en los términos). Por otra parte, si el “martirio intelectual” es el precio a pagar por la ironía, debiéramos alegrarnos de que la brutalidad humana suavizara la cicuta con la excomunión, y a ésta con el mero desprestigio profesional.

No estoy pues muy segura de cómo “etiquetar” el pensamiento spinozeano; el cumplimiento de semejante vicio filosófico (que suele ser también parte del oficio) requiere un conocimiento de su obra minucioso y profundo del cual carezco. Sólo puedo decir que quizás no estaría mal, de momento, obsequiar un gallo a Esculapio, a la salud de Spinoza.

Bibliografía

Chauí, Marilena (2001). “Spinoza. Poder y libertad”. En *La filosofía política moderna: de Hobbes a Marx*. Eudeba, Bs.As. 2001.

Foucault, Michel (1998). “Discourse and Truth” (Edición digital).

Hamblet, Wendy (2001). “Spinoza, Ironist and moral philosopher”. Revista *Gnosis*. Volumen I, Nº 1. New York.

Rorty, Richard (1989). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós. Barcelona. 1996. Trad. Alfredo E. Sinnot.

Rorty, R. (1991a). “La indagación intelectual como recontextualización: una explicación antidualista de la

interpretación”. En *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos Filosóficos I*. Paidós. Barcelona. 1996. Trad. Jorge V. Rubio.

Rorty, R. (1991b). “Introducción” a *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos Filosóficos II*. Paidós. Barcelona. 1993. Trad. Jorge V. Rubio

Rorty, R.. (2000). “Spinoza, el pragmatismo y el amor a la sabiduría”. En *Filosofía y Futuro*. Gedisa. Barcelona. 2002.

Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta, Madrid, 2000.

PASIONES Y POLÍTICA

Retórica e paixões. Acerca do tema do império da mente e de outros impérios sobre os afetos

Douglas Ferreira Barros (PUC-Campinas, Brasil)

A natureza e o homem tal como explicados pelos filósofos

Sabe-se que as paixões são tema vastamente explorado pelos filósofos em todas as épocas. Desde Aristóteles e a referência ao *páthos* em sua *Arte Retórica*, até os filósofos epicuristas e estóicos e aqueles da Idade Média, estes últimos frontalmente críticos da influência das paixões sobre o espírito e o corpo, se pode afirmar que elas constituem um dos *tópoi* especiais do pensamento filosófico clássico. Depois de Descartes, em seu tratado sobre *As paixões da alma*, a abordagem do tema pelos filósofos modernos ensejou desde análises antropológicas como serviu de base para a constituição dos sistemas filosóficos mesmos. No caso das obras centrais de Espinosa e de Hobbes, é difícil contestarmos o fato de que a temática das paixões habite o núcleo filosófico principal de seus pensamentos.

No “Prefácio” da *Ética III*, Espinosa se empenha em tomar “os afetos e o modo de vida dos homens”, diferentemente daqueles que as compreendiam não como “coisas naturais que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela” (*E III*, Prefácio, p.161).¹ O que se prenuncia aqui é a inscrição das paixões entre os temas insubstituíveis para a compreensão da natureza humana. Embora a perspectiva espinosana se apresente como inovadora desde a abertura desta parte da *Ética*, ela não surpreende apenas por avançar por essa direção.

O aspecto que causa estranhamento a uns, estarecimento a outros e admiração entre os espinosistas está em dar-mo-nos conta de que o “Prefácio”, na sua intenção de ensinar um estudo da natureza humana, possa ser tomado também como uma peça de retórica. Como se não bastasse o fato de que Espinosa trate das

¹ Utilizamos aqui a tradução de Tomaz Tadeu, em edição bilingüe latim/português, São Paulo: Autêntica, 2007.

paixões como um tema eminentemente filosófico, ele ousa elevar a esse mesmo patamar a retórica. Para muitos, uma investida desse porte seria já uma alternativa arriscada, pois, poderia colocar sob suspeita a dignidade filosófica do trabalho mesmo.

A inscrição das paixões e do estudo da natureza humana na trama demonstrativa da substância infinita, na acepção de críticos de Espinosa, comprometeria o intento de elevar os homens ao conhecimento do que é necessário, imutável e eterno. Como afirma o filósofo em *TIE*, só podemos amar o que conhecemos verdadeiramente e que o “amor das coisas eternas e infinitas nutre a alma de puro gozo, isento de qualquer tristeza” (2004, n.10)². Conciliar o estudo do necessário e do verdadeiro com o conhecimento das paixões, elemento insubstituível da natureza humana, é um dos desafios que Espinosa travará na concepção da *Ética*. Entre outras intenções, ele se empenhou para que, pelo conhecimento do que é necessário, pudéssemos, se não livrarmos inteiramente da inclinação à cobiça, aos prazeres e à glória, pelo menos entregarmo-nos com mais afínco e aplicação ao conhecimento de Deus. Que as paixões ocupem lugar central no conjunto dos temas aprofundados por Espinosa parece-nos perfeitamente compreensível, mas que lugar teria em seu texto a arte da retórica?

Dado o caráter geométrico das demonstrações propostas na *Ética*, não é ponto pacífico entre os estudiosos de Espinosa que a retórica tenha nesse texto alguma importância, ou mesmo que a possamos encontrar ali. A filósofa Marilena Chauí afirma categoricamente que o “Prefácio” da parte III da *Ética* é um texto retórico contra os retóricos, em que Espinosa aplica sobre estes “as armas com que se dedicavam a vilipendiar as paixões humanas”. Isto explica, no entender de Chauí, a divisão das três teses que envolvem o debate sobre as paixões:

a naturalidade dos afetos (contra sua desnaturação, empreendida pela tradição dos moralistas); a ignorância de todos os que escreveram sobre escreveram sobre o assunto; e a apresentação dos argumentos que permitem demonstrar *more*

² Embora citemos aqui a edição bilingüe (latim/português): Espinosa, B. *Tratado da reforma do entendimento*. Trad.: Abílio Queirós. Lisboa: Ed. 70, 1987, a tradução brasileira foi amplamente consultada: Teixeira, Lívio. *Tratado da reforma da inteligência*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

geométrico a natureza, origem e força dos afetos, isto é, instituir finalmente, uma *ciência dos afetos* (Chauí, 2008, p.09).

Contra os que se esforçaram para diminuir a importância das paixões enquanto elemento constitutivo da Natureza e da natureza humana, Espinosa denuncia que jamais nenhum moralista soube apontar precisamente a origem dos afetos, suas forças e o que pode a mente humana para moderá-los (Espinosa, *E III*, Prefácio; Cf. Chauí, 2008, p. 9). Mas, o que de tão equivocado esses eminentes homens escreveram sobre os afetos? Diz Espinosa:

“acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada além de si próprio. Além disso, atribuem a causa da impotência e da inconstância não à potência comum da natureza, mas a não sei qual defeito da natureza humana, a qual, assim, deploram, ridicularizam, desprezam ou, mais frequentemente, abominam. E aquele que, mais eloquente ou argutamente, for capaz de recriminar a impotência da mente humana será tido por divino” (Espinosa, *E III*, Prefácio, p.161).

Vários aspectos acima nos remetem à discussão clássica sobre a retórica e explicitam a influência dessa temática sobre o texto espinosano. O mais evidente deles é a referência àqueles que fazem o uso da eloquência (*eloquentius vel argutius*), aos homens que efetivamente, ou argutamente, segundo o próprio filósofo, sabem “recriminar a impotência da mente humana”. Esses homens tidos por divinos não são os que, na acepção de Espinosa, desenvolvem em si a potência natural das paixões, mas sim os que a denunciam como causa das próprias perturbações da mente. E como estes condenam os afetos? Eles não demonstram por meio de uma ciência dos afetos em que sentido as paixões são a causa da “impotência e da inconstância” humanas; não explicam que relação poderia haver entre a potência comum da natureza e a natureza humana mesma. Como os retóricos clássicos, eles manifestam desprezo pela natureza humana por meio do lamento, do riso e do desprezo. Como retóricos em sentido barroco, analisa Chauí, eles julgam aumentar o poderio persuasivo do discurso na proporção exata em que este consegue transformar o natural em artifício e, em seguida, artificializar o próprio artifício para

produzir o efeito da admiração e do maravilhamento (Chauí, 2008, p.10).

Os moralistas pretendem que, pela persuasão, o natural seja apreendido pelos homens como não natural e, apenas assim, como algo externo à natureza, ser digno de interesse. Acompanhando essa perspectiva dos moralistas se compreende porque concebem “o homem na Natureza como um império num império” – *imperium in imperio* (Espinosa, *E III*, Prefácio). Se, desse modo, as paixões são elementos contrários à natureza humana, cabe aos homens, segundo os retóricos, ter a “potência absoluta sobre suas ações”, exercer domínio absoluto sobre as paixões e, ao fim e ao cabo, certificarem-se de que não são determinados por nada além deles próprios. Mas, que dominadores são esses que se valem da retórica para vilipendiar as paixões? Que ferramentas especiais eles mobilizam para que acreditemos que as paixões sejam rivais da natureza humana? Quem são, afinal, tais homens?

Descartes e Hobbes, críticos da retórica e teóricos das paixões

Espinosa menciona no mesmo “Prefácio” da *Ética III* que entre esses homens eminentíssimos que escreveram sobre a retórica e as paixões encontramos Descartes. Chauí destaca que entre os filósofos modernos ele não é o único e se deve incluir entre eles Thomas Hobbes. O aspecto comum a esses dois filósofos que contrastam com Espinosa está em que desqualificaram a importância da retórica no interior da ética. A contraposição que Descartes faz à retórica difere da de Hobbes apenas quanto à contundência. Este último faz restrições à retórica, mas é possível notar em seus textos passagens em que ele próprio recorre aos instrumentos retóricos para a exposição de seus argumentos, mesmo que a pretensão de sua escrita seja

ordenar os argumentos ao modo da geometria euclidiana.³ Descartes, por sua vez, não pretende fazer qualquer uso dos instrumentos retóricos. Ele próprio afirma que seu intuito não é explicar as paixões enquanto orador, nem mesmo como filósofo moral, mas somente enquanto físico.

Hobbes, ao se posicionar contra a retórica, destaca que os motivos de sua restrição à disciplina se devem aos maus resultados de sua influência na ciência moral e aos, digamos, excepcionais efeitos que causa sobre as paixões, as opiniões e as ações humanas. Esse filósofo condena a retórica, então, tanto no que ela supostamente falha quanto no que ela obtém de êxito.

Quanto à ineficácia da retórica, Hobbes a confirma ao compará-la, na “Epístola Dedicatória” de *Do cidadão*, a outras ciências. Ele explica que a árvore da filosofia se divide em três: a geometria – que trata das figuras; a física, que estuda o movimento; a moral, que se ocupa do direito natural. Os geômetras e os físicos teriam cumprido admiravelmente seu papel. Por sua vez, “se os filósofos morais tivessem cumprido seu dever com igual felicidade, não sei o que nosso engenho poderia ter somado à perfeição (*completion*) daquela felicidade que convém à vida humana” (Hobbes, 2002, p.4). Mas, por que e em que os filósofos morais teriam falhado? Diz Hobbes:

“o que hoje notamos, isto é, que nem a espada nem a pena se vêem autorizadas a qualquer repouso; que o conhecimento da lei natural cessa de avançar, não crescendo uma polegada além da sua antiga estatura; que os filósofos a tal ponto se repartem em facções diversas e hostis, que a mesmíssima ação por uns é verberada, e por outros exaltada; que o mesmíssimo homem em distintos momentos abraça distintas opiniões, e estima as ações que ele próprio comete de maneira muito diferente do que faria se fossem cometidas por outrem; – tudo isso, afirmo, são sinais claros e argumentos manifestos a provar que aquilo que foi escrito, até hoje, pelos filósofos morais em nada avançou no conhecimento da verdade. E, se foi acolhido pelo mundo, não foi tanto por trazer alguma luz

³ Acerca da relação do tema da retórica com a filosofia de Hobbes Cf. Quentin Skinner. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

ao entendimento, mas por agradar às afeições (*Affections*), dado que pela bem-sucedida retoriquite (*Rhetorizations*) de seu discurso eles confirmaram os homens em suas opiniões apressadamente aceitas” (Hobbes, 2002, p.6).

Em comparação com a filosofia cartesiana, o caso da perspectiva teórica de Hobbes em relação à retórica e às paixões é mais complexo e merece maior atenção. Isto porque a perspectiva deste último não somente aponta o perigo dos dogmáticos, que desejam convencer, como a sua teoria mecânica das paixões está no cerne de seu sistema filosófico, sendo também imprescindível para a compreensão da própria instituição do corpo político, do soberano e do Estado. Como poderíamos tomar as perspectivas de Hobbes e de Descartes e concluir, concordando com Espinosa, que estes filósofos estão entre os que “inferem de premissas as verdades das proposições e os que ‘escreveram sobre as faculdades, as paixões e os costumes dos homens ou sobre a filosofia moral’ e que, além de não removerem dúvidas, as multiplicaram em controvérsias sem fim” (CHAUÍ, 2008, p. 9) De fato, poderíamos aqui posicionar precisamente Hobbes, como o faz Chauí, entre os filósofos que entendiam ser as paixões prejudiciais à alma e à natureza humana?

Hobbes e a *perturbatio* das paixões

Como dissemos acima, o caso da filosofia de Hobbes e, principalmente, de sua abordagem mecânica das paixões, não obstante a diferença em relação à perspectiva espinosana, merecem melhor atenção. Isto porque se observarmos mais de perto a sua teoria dos afetos e da importância dela para a construção de seu sistema filosófico acerca do Estado podemos chegar a conclusões inusitadas.

Chauí observa que, na acepção de Espinosa, ao tomarem o homem como um império rival e dominador do império da Natureza, os moralistas se vêm diante de um problema: “depois de terem dado ao homem a condição de soberano autodeterminado, dotado de pleno poder sobre seus atos e cuja potência rivaliza com a da Natureza, não têm como explicar ‘a impotência e a inconstância humanas’” (CHAUÍ, 2008, p.14.).

Como, então, segundo Espinosa, ao mesmo tempo que afirmam que o homem tem poder sobre a Natureza, os moralistas poderão reconhecer que os homens estejam envolvidos pela *perturbatio*? Por que, sob a influência dos afetos, o homem é imponente e inconstante? Conclui Chauí: “do homem imperial, poderosamente auto-determinado e perturbador da ordem natural passamos ao homem perturbado e fraco” (CHAUÍ, 2008, p.14). Poderia, então, ser esse o caso de Hobbes? Em que sentido, a filosofia hobbesiana nos poderia ensinar que, não obstante o homem se constitua como um império a dominar a natureza, ele se veja inconstante e impotente? Vejamos primeiro em que sentido, para Hobbes, o homem seria um império sobre e contra a Natureza.

Aprendemos no capítulo VI de *Leviatã* que as paixões são movimentos de aproximação (*approaching*) ou de afastamento (*retiring*). Os primeiros movimentos do corpo humanos antes do andar, do falar etc, Hobbes os chama de Esforço (*Endeavour*). Quando o esforço segue na direção de algo que o causa chama-se desejo (*Desire*); quando vai na direção contrária de alguma coisa chama-se Aversão (*Aversion*) (Hobbes, 2007, VI). Tanto quando levam a uma direção quanto à outra, as paixões estão inseparáveis dos atos voluntários humanos. Elas são inerentes aos homens não apenas quando estes se encontram em estado natural e são também constitutivas da própria natureza humana. Quando, na condição natural, os homens se movem em direção a um fim que lhes pode conservar a vida: adquirir um alimento, se proteger de outro indivíduo mais forte, eles o fazem impulsionados pelos afetos. As paixões levam os homens a temer pela própria vida quando estão imersos na competição para adquirirem aqueles bens necessários para preservá-la e expandi-la. Na guerra, que é a própria condição do estado de natureza, os homens não são outra coisa senão seres intensamente passionais, movidos sempre na direção do que lhes causa prazer e afastando-se do que lhes pode ameaçar a integridade física. É, portanto, impulsionados pelos afetos, com a intenção de se protegerem, que os homens visam interromper a guerra a que estão submetidos no estado natural. Recordemos o que diz o próprio Hobbes: “as paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho” (Hobbes, 2007,

XIII). O motivo por que os homens aceitam se submeter a uma autoridade comum e criar o Estado é viver em paz, mas o que os move a agir para este fim são os afetos.

Se pensarmos que a condição em que os homens vivem quando em guerra é essencialmente distinta daquela quando vivem em paz, pode-se compreender que as paixões e a paz se excluem mutuamente, isto é, quando os homens são intensamente passionais eles estão em guerra, quando vivem em paz as suas paixões têm que estar amainadas. Cabe, então, perguntar: a criação do soberano e do Estado seria um meio para que os homens pudessem colocar um freio em suas paixões? Ao querer estancar a guerra, ao ser introduzida uma ordem artificial naquela condição natural, os homens não anseiam diretamente criar um instrumento que lhes possa uniformemente dominar as paixões? O soberano criado pelo pacto governa apenas os cidadãos, ou ele é um *imperium* sobre o *imperium* das paixões dos cidadãos? Em poucas palavras: ao criar o Estado, os homens aspirariam à dominação das paixões?

A liberdade do prisioneiro: a proximidade entre Hobbes e Espinosa

Vários trechos da obra de Hobbes nos levam a essa conclusão. Ao explicar os motivos por que os súditos não podem contestar os atos do soberano, o filósofo dá a exata dimensão da autoridade do soberano sobre os cidadãos. Como o soberano é o depositário do direito de cada um dos cidadãos de proteger a si próprios, tendo ele soberano sido criado primeiro pelo interesse particular e depois pelo interesse coletivo dos indivíduos de conservar a própria vida, ninguém pode se opor à idéia de que os atos do soberano são os atos dos próprios súditos e, por conseguinte, “... nada do que se faça pode ser considerado dano a nenhum dos súditos, e que nenhum deles o pode acusar de injustiça...” (Hobbes, 2007, XVIII). Qualquer contestação que um cidadão lançar contra qualquer ato do soberano é uma restrição lançada contra si próprio, pois, diz Hobbes, “aquele que se queixar de dano causado pelo seu soberano estará se queixando daquilo de

que ele próprio é autor, portanto não deve acusar ninguém a não ser a si próprio...” (Hobbes, 2007, XVIII).

O fato de que nenhum ato do soberano constitui dano nos faz entender o que é a submissão incondicional em que devem se manter os cidadãos no Estado civil. O próprio Hobbes manifesta o desconforto em que podem se encontrar os cidadãos nesse caso. Ele afirma: “mas poderia aqui objetar-se que a condição de súdito é muito miserável, pois se encontra sujeita à lascívia e a outras paixões irregulares daquele ou daqueles que detêm nas suas mãos poder tão ilimitado...” (Hobbes, 2007, XVIII). A miséria do súdito não seria, então, um atestado definitivo de que se trata de um *imperium* dominado pelo *imperium* do soberano? Para o filósofo, a pior das misérias que pode causar o mais malévolo dos soberanos não pode ser mais catastrófica aos homens do que a recaída destes no estado de guerra. Portanto, a submissão ao *imperium* do soberano, mesmo que não traga benefícios evidentes, pelo menos impede que os súditos experimentem a condição em que se tornam lobos de si mesmos. Por fim, parece claro a Hobbes que a solução para a *perturbatio* experimentada no estado de natureza, na condição de guerra generalizada, é a submissão do *imperium* das paixões dos indivíduos ao poder do soberano. O que poderia sintetizar melhor a *perturbatio* humana do que “aquela condição dissoluta de homens sem senhor, sem sujeição às leis e a um poder coercitivo capaz de atar as suas mãos, impedindo a rapina e a vingança”? (Hobbes, 2007, XVIII).

Em certa passagem do mesmo *Leviatã*, Hobbes afirma que é sempre nulo “um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força”, também ninguém pode fazer um pacto cujo mandamento principal seja o de que “se eu não fizer isto ou aquilo, não te resistirei quando vieres matar-me” (Hobbes, 2007, XIV). Que condição seria esta em que eu não me encontro obrigado a não me defender, a não ser uma presa dócil para um predador? Tal é a condição daquele prisioneiro que se vê ameaçado de morte pelo soberano. Este homem está livre e a lei de natureza – “que proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a própria vida...” – obriga-o a se voltar contra o soberano. Mas, que forças tem esse ex-súdito, por assim dizer, para se voltar contra o seu predador?

A sua potência de agir está nos afetos: ódio, ira, inveja, entre outros. Aquele que se volta contra o seu predador, além de um indivíduo livre, só pode se defender se for intensamente passional. A resistência à morte não se resume a um ato do indivíduo, mas se compõe de um sem número de atos movidos pelo impulso de paixões igualmente violentas. Se no Estado hobbesiano os súditos, por serem incondicionalmente submissos, experimentam em alguma medida algo da miséria da autoridade, então, é razoável supor que de algum modo e em algum momento qualquer indivíduo pode estar ameaçado de morte pelo soberano. As paixões poderiam, na perspectiva de Hobbes, estar totalmente submissas ao *imperium* do soberano? Como vimos acima, não!

Em momento algum os cidadãos podem deixar que suas paixões lhes sejam anuladas, dominadas, extirpadas. Em certo sentido, a defesa que Hobbes faz da lei natural via este exemplo do prisioneiro ameaçado de morte pelo soberano é uma defesa do poder das paixões sobre as ações humanas para a conservação e a expansão da vida. Por consequência é incorreta a inferência afirmada acima segundo a qual, tomando a diferença dos homens no estado natural e no estado civil, as paixões, inteiramente livres no estado natural e a paz, própria do estado civil, seriam excludentes entre si. A meu ver é correto concluir que no estado civil as paixões estejam latentes, mas jamais anuladas e dominadas. Se a lei de natureza vale no estado civil e Hobbes nos diz que ela se perpetua também na lei civil, as paixões têm que estar latentes e prontas para desencadear os movimentos de reação contra as ameaças à vida. Elas não podem se submeter irrestritamente a nenhum *imperium*. É possível afirmar, por fim, que a criação do Estado implica no reordenamento das paixões e não na anulação das mesmas em benefício do império da razão expresso na lei civil. Nesse sentido Hobbes e Espinosa estariam muito próximos no que se refere à importância da potência e da virtude das paixões.

Beatitude e liberdade na *Ética* de Benedictus de Spinoza

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE, Brasil)

A liberdade segundo Spinoza

A principal conceituação da liberdade na *Ética* de Spinoza encontra-se na definição¹ 7 da parte 1. Mas não só, pois ao longo desta obra, nesta mesma parte e nas partes subsequentes, bem como em outras obras – como, por exemplo, nas Cartas – encontramos outras referências ou explicitações do conceito de liberdade, ainda que a maioria esteja fundamentada ou se refira explicitamente a essa definição. Como por exemplo, na Carta 58, a explicação dada por Spinoza a G. H. Schuller, acerca do correto sentido desta definição. Assim também encontramos ainda na parte 1, uma explicação acerca da livre causalidade de Deus nos corolários da proposição 17 ou acerca da necessidade de uma causa que determine a vontade, o que faz com que ela não seja “livre”, no enunciado da proposição 32; e também na refutação do entendimento criador, no escólio 2 da proposição 33. Encontramos na parte 2 explicações sobre a liberdade da imaginação, no escólio da proposição 17. E, por fim, encontramos na parte 3, na proposição 49, um desenvolvimento sobre a maior ou menor imputação de alegria ou de tristeza, envolvido no amor e no ódio, respectivamente, à coisa livre ou necessária.

Na definição 7 da parte 1 da *Ética*, Spinoza escreve: “Diz-se coisa *livre* o que existe unicamente pela necessidade de sua natureza e por si só é *determinada* a agir: também necessária, ou antes, constrangida, a que é *determinada por outro* a existir e a operar *de certa e determinada maneira*. (E1Def7, grifo nosso)”.

¹ Utilizaremos as seguintes siglas para as citações internas da *Ética*: indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S) e Apêndice (Ap), com seus respectivos números.

O termo “livre” nesta definição comporta dois sentidos: o primeiro é o de a coisa ser causa de si mesma ou autocausada, ou, ainda, aquilo que não é causado por algo além de si mesmo; o segundo sentido, ou o contrário do anterior, é a coisa que é causada por outra coisa além de si mesma. Neste sentido, esta definição refere-se às duas categorias ontológicas do sistema spinozista: o que existe em si e é por si concebido (substância) e o que existe noutra coisa pela qual é também concebido (modos); isto é, ao real, visto o real em Spinoza ser constituído justamente destas duas categorias, segundo o axioma 1 da parte 1 da *Ética* – “Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa.” (E1Ax1).

A rigor, o termo “livre” no primeiro sentido dado por esta definição só é aplicável à substância absoluta ou Deus. Pois, se somente Deus é causa de si e existe pela única necessidade de sua natureza (E1P11 e E1P14C1), e se, afora Deus nada pode existir nem ser concebido (E1P14), se tudo o que existe, existe em Deus (E1P15), então, somente Deus pode agir segundo a necessidade de sua própria natureza, pois nada existe de externo a ele que possa constrangê-lo. O segundo sentido aplica-se aos modos ou modificações da substância absolutamente infinita, aos quais é reservada a condição de “constrangidos”, sendo eles determinados a qualquer ação por Deus; pois, se eles existem em Deus, se existem por causa de Deus, se são concebidos por Deus e constantemente mantidos por Deus, então segue-se necessariamente que os modos finitos têm Deus como causa eficiente de sua essência e de sua existência.

Da mesma maneira, o termo “determinada” (*determinatur*) comporta dois sentidos: no primeiro ele está sendo empregado no sentido causal, no sentido daquilo que põe a coisa em ação. Como, por exemplo, conforme o sentido dos termos latinos encontrados no corolário 1, da proposição 17 da parte 1, quando da consideração de Deus como causa livre: *incitet ad agendum* (incite a agir). Por sua vez, o segundo sentido, enquanto aplicado à coisa constrangida (*determinata*), significa uma não determinação desta coisa, uma indeterminação, ou, como escreve Martial Gueroult, como uma condição predeterminada, “[...] isto é, que esta condição (ou lei) segundo a qual a coisa posta em ação é, por oposição a uma condição (ou lei) qualquer, indeterminável ou ‘indeterminada’, [...]” (1997, v. 1, p. 75). Entretanto, este

segundo sentido, enquanto utilizado na expressão *certa ac determinata ratione* (*certa e determinada maneira*), também pode significar como “determinada de uma maneira específica”. E se considerarmos que seu uso na definição concerne à ação determinada de fora por outra coisa, que, por sua vez, também é determinada, ou seja, pela cadeia infinita das causas ou dos modos finitos, este segundo sentido pode ser interpretado como *limitado, finito*.

Portanto, liberdade em Spinoza significa autodeterminação, ou determinação interna, ou, ainda, a capacidade de se autodeterminar; oposta, por sua vez, não à necessidade, mas à coação, ao constrangimento. Assim, quando aplicada especificamente a Deus, de maneira nenhuma significa absoluta indeterminação em oposição à necessidade; ou seja, Deus não é livre porque age de acordo com sua livre vontade ou com absoluta indeterminação. Pelo mesmo raciocínio aplicado ao seu contrário, os modos não são constrangidos ou coagidos apenas porque são determinados a agir. Ser livre para Spinoza significa ser determinado a agir somente por si mesmo ou ter determinação interna, ou ser causa adequada²; ao contrário, ser constrangido ou coagido significa ser determinado a agir por outra coisa além de si mesmo ou ter determinação externa, ou ser causa inadequada ou parcial³. E, o modo finito, ou o homem, ao agir fundado na ideia adequada, aumenta sua potência de agir e de pensar; ou seja, tem alegria⁴. Por outro lado, ao agir fundado na ideia inadequada, diminui sua potência de agir e de pensar; ou seja, tem tristeza⁵.

A Beatitude e a liberdade

As palavras iniciais de Spinoza no início do prefácio da parte 5 da *Ética* parecem indicar que esta é a sua segunda parte e não a quinta. Segundo Ferdinand Alquié (1965, p. 90-91), esta postura

² Ver a definição 1 da parte 3 da *Ética*.

³ Ver nota anterior.

⁴ Spinoza define a *alegria* como uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior (E3P11S).

⁵ Spinoza define a *tristeza* como uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor (E3P11S).

do autor marca uma distinção fundamental com as partes que a antecederam, pois nesta parte, Spinoza vai assimilar os termos mente e razão, ao afirmar que “Eu tratarei da única potência da mente, isto é, da razão [...]” (E5Pref), ao contrário das partes anteriores, nas quais o homem é considerado como composto de uma mente e de um corpo, e o ponto de vista deste último foi sempre privilegiado. Aqui, ao contrário, será considerada a única potência da mente, abstraindo a potência do corpo e do que pode advir deste, ou seja, a potência da mente em estado puro, isolada, e não em sua relação com o corpo.

Por considerar o sábio como aquele que alcança, devido ao seu saber, um gênero de vida inacessível aos ignaros, um gênero de vida que inclui o controle dos afetos, o domínio de si, a liberdade e a felicidade, é que Spinoza considera desde o final da parte 4 e o início da parte 5, uma espécie de sabedoria, fundamentada no pensamento racional ou conhecimento do segundo gênero, como um remédio paliativo para a servidão humana. Paliativo porque em Spinoza o homem pode fornecer remédios para os seus afetos, mas não pode se opor diretamente a eles, ou seja, não há remédio que “cure” em definitivo a natureza humana, simplesmente porque ela não é um corpo estranho, uma doença que atingiu um organismo sadio, ela é o próprio organismo. E o homem só poderá fornecer remédios aos seus afetos adquirindo conhecimento, que somente pode ser adquirido porque sua mente não é unicamente ideia atual do corpo, mas é também potência de compreender o corpo, é ideia da ideia, e pode refletir sobre si mesmo e se perceber em estado puro. Donde, a essência da mente enquanto essencialmente intelecção, possibilitará que a realização desta intelecção nos forneça a alegria e nos faça alcançar o amor de Deus. Por conseguinte, na proposição 14 da parte 5, Spinoza escreve que “A mente pode fazer com que todas as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas se refiram à ideia de Deus.” (E5P14).

A sabedoria puramente racional, ou do segundo gênero de conhecimento, não é a suprema sabedoria, pois ela deixa ainda permanecer entre Deus e o homem certa distinção, e não nos conduz propriamente falando ao soberano bem. É necessário que Spinoza abra uma via que nos conduza à eternidade, à liberdade absoluta, ao amor e à beatitude, e tudo isto neste mundo, na

duração, tendo em vista que a transcendência está inteiramente descartada do projeto spinozista. Inicia-se então na proposição 14, e vai até a proposição 20, a exposição do amor de Deus. Todavia, conforme precisa adequadamente o escólio da proposição 20, este amor de Deus não é ainda o amor intelectual de Deus, pois aqui ele é considerado como um afeto, e como tal, em sua relação ao corpo. É sem dúvida o afeto mais constante, é o mais forte, aquele que no homem racional deve ditar o ritmo dos demais. Porque ele resulta, como afirma a proposição 14, do fato de que a mente pode fazer com que todas as afecções do corpo, todas as imagens das coisas se refiram à ideia de Deus.

É também no final do escólio da proposição 20 da parte 5 que uma nova divisão do texto é estabelecida com as mesmas palavras utilizadas no início do prefácio desta parte: “É, pois, agora o momento de passar àquilo que se refere à duração da mente, considerada sem relação com o corpo.” (E5P20S), ou seja, a partir de agora será tratada a eternidade da mente. Todavia, esta eternidade não é a concepção vulgar de vida eterna. Logo a seguir, visando mostrar que a vida eterna não poderia consistir numa espécie de prolongamento no tempo, na duração, na prolongação temporal de uma existência ligada à imaginação e à memória, Spinoza escreve na proposição 21, que “A mente não pode imaginar nada, nem se recordar das coisas passadas senão enquanto dura o corpo.” (E5P21). E isto é assim porque tanto a imaginação quanto a memória são faculdades ligadas ao corpo, exprimindo as modificações que, no tempo vivido, acontecem a este. Donde, compreende-se que a eternidade no sentido spinozista se separa da duração e constitui, por assim dizer, uma outra ordem, que é reservada a Deus, que somente Deus, enquanto substância, seja verdadeiramente eterno, sendo igualmente eterno o que Deus pensa eternamente, e o que resulta eternamente de sua essência, como no caso da essência de nossa mente. Assim, Spinoza vai afirmar na proposição 22 a presença em Deus de uma ideia que exprime com uma espécie de eternidade a essência de tal ou tal corpo humano; ou, como escreve o autor: “Em Deus, no entanto, existe uma ideia que exprime a essência deste ou daquele corpo humano do ponto de vista da eternidade.” (E5P22). A esta, pode-se acrescentar a proposição 23, na qual Spinoza afirma a indestrutibilidade desta

porção eterna da mente, ao escrever que “A mente humana não pode ser absolutamente destruída juntamente com o corpo, mas alguma coisa dela permanece, que é eterna.”(E5P23).

É somente na proposição 25 que Spinoza introduz o terceiro gênero de conhecimento, ao escrever “O esforço supremo da mente e a suprema virtude são compreender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento.” (E5P25), que “[...] procede da ideia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas [...]” (E5P25D). Segundo Alquié, “[...] não se trata aqui de conhecer tudo, ou de conhecer a série infinita de causas, ou de conhecer a totalidade dos modos, mas sim de remontar à fonte divina, remontar ao Deus único.” (1965, p. 117). E é neste sentido que Deus, não enquanto totalidade, mas sim enquanto considerado verdadeiramente como unidade, é a fonte de nossas ideias adequadas.

É a aplicação do método spinozista, consistindo aqui em partir de verdades conhecidas (ou de uma ideia verdadeira dada), verdades que são, num certo sentido, experimentadas e, pela reflexão, reatá-las aos seus fundamentos, isto é, aos atributos e a Deus. Donde ser possível agora uma melhor compreensão da relação entre a parte 1 (que trata de Deus) e a parte 2 (que trata do homem) da *Ética*, porque Deus, ao ser definido como substância, necessariamente leva-nos a partir do conhecimento e da experiência concreta do homem para determinar mais precisamente o que ele é. Também pode-se compreender o caráter intuitivo do terceiro gênero de conhecimento, ou a ciência intuitiva. E se a reflexão vai sempre da verdade às condições da verdade, aqui, a verdade dada assume certo caráter experimental, que é a existência de nossa mente, então eu posso elevar-me desta mente inicialmente ligada ao corpo e vivendo na cegueira imaginativa, a Deus, que a pensa, isto é, posso elevar-me da mente a sua condição de possibilidade. Assim também se pode compreender a assimilação do *conatus*, do esforço como afirmação do eu individual e como desejo de conhecimento, a partir da consideração de que o conhecimento conduz a Deus, e de que é Deus que detém a ideia eterna daquilo que sou, isto é, o conhecimento nos conduz à descoberta e à afirmação de nossa eternidade em deus. Do mesmo modo o conhecimento da mente por si nos faz alcançar uma essência real. A mente se concebe

como eterna e se concebe por Deus, pois ele sabe que é em Deus, ele sabe que Deus o pensa, ele sabe que resulta de Deus. E assim ele percebe em que consiste a passagem do segundo para o terceiro gênero de conhecimento.

Nas últimas proposições desta parte e da *Ética*, nas proposições 32 a 42, Spinoza vai tratar do amor intelectual de Deus, o qual é eterno, de nossa salvação, de nossa beatitude, de nossa liberdade, termos assimilados por Spinoza, como indica o início do escólio da proposição 36: “Nós compreendemos claramente por isto em que consiste nossa salvação, ou ainda nossa beatitude, ou ainda nossa liberdade, a saber, num amor constante e eterno para com Deus, ou seja, no amor de Deus para com os homens.” (E5P36S).

Na proposição 32 Spinoza nos ensina que do terceiro gênero de conhecimento nasce um prazer que se acompanha da ideia de Deus. Este prazer não é outro do que a satisfação interior, enquanto a alegria mais alta que nasce da consideração de si mesmo e da potência de agir. Este prazer é acompanhado, como causa, da ideia de si mesmo e, por conseguinte, da ideia de Deus. É no corolário desta proposição que Spinoza introduz a noção de Amor intelectual de Deus – *Amor Dei intellectualis* – que difere do amor de Deus como afecção suprema, visto acima. O termo “intelectual”, por sua vez, não está oposto essencialmente à afetivo, porque se este amor não tivesse algo de afetivo, não seria um amor. Assim, “intelectual” se opõe a sensível, no sentido em que nós entendemos, como percepção sensível, no sentido em que a sensação indica sobre o estado presente do meu corpo. Trata-se, por conseguinte, de um amor que não necessita em absoluto da sensação, e cuja impressão recebe do estado passageiro de nosso corpo. Deus é então concebido não como temporalmente presente, mas como eterno, ou seja, não se remonta a Deus a partir do afeto sentido, mas sim a partir da ideia do corpo pensada como eterna. Donde, este *Amor Dei intellectualis*, concebido como eterno é ele mesmo eterno, conforme Spinoza afirma na proposição 33.

No escólio da proposição 33 encontramos o termo “Beatitude” (*Beatitudo*) que consiste em que a mente é dotada da percepção de si mesmo. Este termo pertence ao mesmo tempo ao vocabulário teológico e moral. No primeiro, ele designa o estado

daquele que conhece o céu dos eleitos; no segundo, designa uma felicidade eterna. Em Spinoza a Beatitude tem este sentido, acrescido do fato de que ela não depende do acaso, não depende de causas exteriores e de tudo o que possa ser alterado, mas resulta unicamente de uma disposição interior da mente. Esta felicidade, por conseguinte, não pode nos ser arrebatada, pois ela é própria de uma mente liberada de preocupações contingentes e temporais, não se constituindo propriamente num afeto, pois não está necessariamente ligada ao corpo, e não está, assim como a alegria, necessariamente ligada a nossa condição temporal.

Encontramos uma outra noção importante, a do amor de Deus pelos homens – *amor Dei erga homines* – no corolário da proposição 36, na qual Spinoza declara que “[...] Deus, na medida em que se ama, ama os homens, e, conseqüentemente, que o amor de Deus para com os homens e o amor intelectual da mente relativamente a Deus são uma só e mesma coisa.” (E5P36C). Por meio desta concepção do amor divino, Spinoza rejeita a concepção de um Deus ciumento, rancoroso, cheio de cólera contra os homens, punindo-os ou recompensando-os, afetado de alegria ou de tristeza pela conduta adequada ou inadequada dos homens. Enfim, a ideia de um Deus juiz que está aqui sendo rejeitada. Mas está conservada a ideia de um Deus que se ama, e ao se amar, ama tudo o que resulta necessariamente de si. Ele ama então os homens, que são seus modos. E os homens reencontram este amor ao pensar as coisas segundo a substância, isto é, segundo o Ser e segundo a eternidade.

Nas proposições 35 e 36, Spinoza vai identificar (1) o amor que Deus tem por ele mesmo, (2) o amor que nossa mente tem por Deus e (3) o amor que a mente tem por si mesma, tomando por base, para o primeiro amor, o fato de que em Deus existe necessariamente a ideia de sua essência. Donde, Deus se ama. Nossa mente não é mais do que um modo de Deus. Deus, enquanto considerado como modificado se ama então, e tal é o segundo amor. E este amor, da mente por Deus, se confunde com o amor que a mente experimenta por si mesma, ou o terceiro amor. Percebe-se então entre o amor da mente e o amor de Deus, a diferença que existe entre a parte e o todo. O amor intelectual da mente até Deus é uma parte do amor infinito de Deus por si mesmo. Por fim, este amor intelectual será afirmado na

proposição 37 como eterno: “Não existe nada na natureza que seja contrário a este amor intelectual, ou seja, que o possa destruir.” (E5P37).

Portanto, segundo Spinoza, o homem pode se liberar pelo conhecimento, ou seja, por uma mudança em sua maneira de pensar. Entretanto, não se trata de conduzir o homem a uma aceitação passiva da necessidade, a uma espécie de resignação. Esta aceitação passiva, ou mesmo amorosa, que seria mais ou menos análoga a um “Seja feita a Vossa vontade”, está muito longe da doutrina exposta na *Ética*. Não se trata em absoluto, de conduzir a vontade humana a se submeter a um entendimento que, ele mesmo, seria passivo, e que constataria de fora o que aconteceu. Trata-se ao contrário, de fazer com que o homem pense por noções comuns, ou seja, que seu pensamento seja ele mesmo uma ação. Trata-se de compreender que toda ideia é essencialmente afirmação, e que, pelas ideias adequadas, o próprio Deus pensa em nossa mente. Pensar por razão é refazer por uma lei interna o que é. É recriar a necessidade em si mesma, porque a necessidade é a própria lei da razão. A mente põe a necessidade ao obedecer às próprias leis, às suas exigências essenciais. É por isto que, do ponto de vista do próprio homem, a necessidade pode ser ao fundo interiorizada. Ela pode passar do que é puramente exterior ao que é interior. E, ao passar de exterioridade à interioridade, ela pode assim alterar seus caracteres e tornar-se liberdade.

Referências Bibliográficas:

ALQUIÉ, M. Ferdinand. *Servitude et Liberté Selon Spinoza*. In: *Les Cours de la Sorbonne* - C.D.V. Paris: 1965.

GUEROULT, Martial. *Spinoza*. v. 1 (Dieu) e v. 2 (L'Âme). Paris: Aubier-Montaigne, 1997. (Analyse et Raisons).

SPINOZA, Benedictus de. *Correspondencia*. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.

_____. *Ética*. In: *Espinosa*. Tradução e notas da parte I de Joaquim de Carvalho, tradução das partes II e III de Joaquim

Ferreira Gomes, tradução das partes IV e V de Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 3. ed., 1983. (Coleção Os Pensadores).
_____. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heildelberg: Carl Winter, 1925; Ristampa 1972. Milano: Edição Eletrônica a cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.

Saber que no sé: entre la humildad y la ambición

Juliana Merçon (UQ, Australia)

La auto-contemplación, esto es, la consideración de la propia potencia por un individuo, es fuente de alegría. Cuando la mente se encuentra en la situación de poder contemplarse a sí misma, nos dice Spinoza¹, ella pasa a una perfección mayor o es afectada de alegría tanto más cuanto más distintamente ella considera su potencia de actuar. De la auto-contemplación surge la satisfacción consigo mismo. Cuando deriva de la razón, esta auto-satisfacción es la máxima alegría que puede existir. La verdadera potencia de actuar de alguien, o sea, su virtud, es la propia razón, la cual se considera clara y distintamente. En este sentido, la satisfacción consigo mismo, con la verdadera potencia que se posee, surge de la razón².

Nuestra experiencia de auto-contemplación y auto-satisfacción no se desvincula necesariamente de nuestros lazos sociales. Como solamente nos conocemos a nosotros mismos por medio de las afecciones de nuestro cuerpo y por las ideas de estas afecciones³, la alegría que nace de la consideración de nuestra propia potencia muchas veces se asocia a la alegría que percibimos que causamos en otros. Spinoza explica que si hacemos algo que imaginamos afectar a otros con alegría, nosotros seremos entonces afectados de alegría, acompañada de la idea de que nosotros somos la causa de la alegría de los otros – nos percibiremos así con alegría⁴. Alegrarnos con la alegría que creemos haber causado en otros corresponde a una especie de auto-satisfacción mediada por la estima que percibimos que los otros poseen por nosotros. Así, lo que buscamos al intentar generar alegría para otros es aprobación o la alegría de merecer sus exaltaciones. La alegría que nace de la auto-contemplación es tanto más fomentada cuanto más nos imaginamos siendo exaltados por los otros. Esto es, cuanto más nos imaginamos

¹ Cfr. Spinoza, Baruch, *Ética*, III, prop.53 dem.

² *Ibid.*, IV, prop.52 dem.

³ *Ibid.*, III, prop.19, prop.23, prop.53 dem. y cor.

⁴ *Ibid.*, III, prop.30

siendo exaltados por los otros, tanto más grande es la alegría con que, según imaginamos, los otros son afectados por nosotros, lo que viene acompañado de la idea de que somos la causa⁵. La auto-satisfacción es, por lo tanto, aumentada y consolidada por las exaltaciones e, inversamente, perturbada por las afrentas. Por este motivo, explica Spinoza, nos esforzamos para agradar a los otros⁶. Nuestro deseo de reproducir nuestra propia auto-satisfacción y amor propio a través de la mediación de la alegría que imaginamos causar en otros es lo que Spinoza denomina “gloria”.

La gloria, sugiere Spinoza, no es contraria a la razón, pero puede surgir de ella⁷. La gloria vana, la cual es reforzada exclusivamente por la opinión del vulgo, difiere de la gloria que surge de la razón pues nos distancia de una forma más grande de auto-satisfacción al oscilar con las percepciones de los otros, pudiendo desvanecerse en cualquier momento⁸. Según Spinoza, nuestro empeño hacia la gloria es sinónimo de ambición. Definida como el esfuerzo para hacer que todos aprueben nuestro amor y odio⁹, la ambición se presenta como fundamento tanto para la sociabilidad como para la insociabilidad. La ambición nos hace crear vínculos afectivos que nos permiten afirmar nuestras propias potencias en congruencia con las de los demás tanto como nos hace competir con el deseo de expansión de las potencias ajenas que son contrarias a las nuestras. Como todos deseamos que los otros vivan según nuestra propia inclinación, obstáculos recíprocos son generados –como queremos ser alabados o amados por todos, acabamos por odiarnos mutuamente.

De distintas maneras, la ambición y la gloria expresan, por lo tanto, nuestra disposición natural para seguir existiendo y ampliando nuestras fuerzas, nuestro empeño para crear contextos sociales en los cuales nuestras potencias de actuar prosperen. En este sentido, la ambición y la gloria no se oponen necesariamente a la auto-satisfacción que nace de la razón, pero la pueden

⁵ *Ibid.*, IV, prop.52 cor.; *Ibid.*, III, prop.29 esc.

⁶ *Ibid.*, IV, prop.52 esc.

⁷ *Ibid.*, IV, prop.58

⁸ *Ibid.*, IV, prop.58 esc.

⁹ *Ibid.*, III, prop.31 esc.

incrementar. Inversamente, la humildad se presenta como obstáculo a la auto-satisfacción, pues se define como una tristeza que surge de la contemplación de la propia impotencia del cuerpo y de la mente¹⁰. Si nos conocemos por la razón verdadera, explica Spinoza¹¹, entendemos nuestra esencia, esto es, nuestra potencia¹². Por consiguiente, si nos contemplamos a nosotros mismos y percibimos alguna impotencia, esto no ocurre a través de nuestro entendimiento de nosotros mismos¹³, sino más bien porque nuestra potencia de actuar se encuentra frenada. Por envolver la consideración de la impotencia o debilidad propia, la humildad no surge, por lo tanto, de la razón, y no se define como una virtud¹⁴.

El cultivo de la humildad es algo bastante raro¹⁵. Como la naturaleza humana nos predispone a buscar la expansión de nuestras potencias, nos esforzamos por no experimentar la humildad y la auto-disminución que pueda surgir de ella. Tanto es así que en muchos casos, sugiere Spinoza¹⁶, aquellos que creemos son los más humildes, son de hecho los más ambiciosos y envidiosos. Spinoza no explica detalladamente el sentido de esta ecuación. ¿Por qué serían los presuntamente humildes aun más ambiciosos que los no humildes? ¿Podría la humildad funcionar como una especie de estrategia o técnica en el juego de la ambición? Esta es una de las preguntas que pretendo responder en este texto. Pero antes de seguir investigando esta idea, algunas conexiones entre auto-contemplación, humildad y saber serán esbozadas.

¹⁰ *Ibid.*, III, prop.26 y dem.

¹¹ *Ibid.*, IV, prop.53 dem.

¹² *Ibid.*, III, prop.7

¹³ *Ibid.*, III, prop.55

¹⁴ *Ibid.*, IV, prop.53

¹⁵ *Ibid.*, III, prop.29 dem.

¹⁶ *Ibid.*, III, prop.29 dem.

Saber que no sabemos. Auto-contemplación, humildad y saber

La pitonisa de Delfos declara a Jenofonte que no hay hombre más sabio que Sócrates. Conocemos la historia... Desconfiando de las palabras del oráculo, Sócrates pasa a investigar su significado. Interroga políticos, poetas y artistas, y concluye que, aunque muchas de estas personas posean una variedad de saberes que él mismo ignora, ellos se aventuran en sus discursos, demostrando no saber que no saben una infinidad de otras cosas. A diferencia del filósofo, ellos pretendían ser sapientísimos también con relación a las materias que desconocían y este error obscurecía el saber que ya poseían.

El saber afirmado por Sócrates, y que justificaría su supuesto título como “el más sabio de los hombres”, involucraba justamente el entender que él no sabe. ¿Pero no sería este saber una afirmación de la propia impotencia, de su incapacidad ante el saber? Si es así, si se trata entonces de una forma de humildad que implica contemplarse a través de su no saber, ¿cómo será posible que aquel que “sabe que no sabe” sea un sabio, esto es, que su saber se exprese como virtud y no como pasión?

Recordemos que la razón verdadera nos permite contemplar nuestra esencia en tanto potencia. La auto-consideración que nos muestra alguna impotencia no corresponde a una forma de auto-conocimiento adecuada, pero al contrario abarca tristezas, como las que se experimenta a través de la humildad. Me gustaría sugerir, por lo tanto, que la tristeza que emana de la consideración de nuestra propia ignorancia, o de la impotencia que es nuestro no saber, se distingue de la potencia de saber que no sabemos. En este sentido, Spinoza esclarece que, si percibimos nuestra impotencia en función del entendimiento de algo más potente que nosotros mismos, este conocimiento determina nuestra propia potencia de actuar y permite que nos conozcamos distintamente¹⁷. Así, entender que no sabemos algo y afirmar este saber de nuestra ignorancia no implica ser humilde, sino más bien que nuestra potencia de actuar sea favorecida por este entendimiento.

¹⁷ *Ibid.*, IV, prop.53 dem.; *Ibid.*, IV, prop.26

La comprensión de que no sabemos algo, y de que, de hecho, no podemos saber todo, más que afectarnos con tristeza puede, inversamente, mostrar nuestra posición de finitud e incluso llenarnos de la satisfacción que deriva de este entendimiento. Por ser infinitamente superada por la potencia de causas exteriores, nuestra potencia humana, siempre limitada, no posee el poder absoluto de conocer todo lo que nos circunda o de adaptar todo a nuestro uso y beneficio. Por este motivo, Spinoza recomienda:

“sobrellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos. Si entendemos eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir, nuestra mejor parte, se contentará por completo con ello, esforzándose por perseverar en ese contento. Pues en la medida en que conocemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni, en términos absolutos, podemos sentir contento si no es ante la verdad. De esta suerte, en la medida en que entendemos eso rectamente, el esfuerzo de lo que es en nosotros la mejor parte concuerda con el orden de la naturaleza entera”¹⁸.

Si así es, la comprensión de nuestros límites, el saber que no sabemos una infinidad de cosas en cada situación y que nuestra ignorancia nos puede predisponer a acontecimientos contrarios a nuestras fuerzas, nos devuelve a nuestra verdadera posición en la naturaleza, a una especie de lucidez con relación a nuestra conexión con potencias ajenas. Saber que no sabemos y que hicimos “nuestro trabajo” dentro de los límites de nuestro saber puede, por lo tanto, traer auto-satisfacción.

Retornemos a Sócrates. Esta figura emblemática tal vez nos incite a extender el pensamiento hacia otras direcciones. En primer lugar, podemos pensar el “saber que no sabemos” no sólo como un entendimiento que nos potencializa al reconectarnos con nuestra finitud, sino también como una condición para que

¹⁸ *Ibid.*, IV, cap.32

sigamos transformando y ampliando nuestros saberes. La ilusión de que sabemos lo que de hecho no sabemos, nos muestra Sócrates, nos aleja de la inquietud y de la investigación inherentes al filosofar. La comprensión de que no sabemos, al contrario, nos lleva a seguir indagando, exponiéndonos a nuevos afectos y pensamientos. Apoyada en este saber que nos abre al cuestionamiento, la filosofía parece, por lo tanto, presuponer una considerable dosis de reconocimiento verdadero y no humilde de nuestros no saberes.

Diferenciándose de sus acusadores, Sócrates denuncia a Meleto, Anito y Licón como ambiciosos por exhibir la presunción de saber cuando en realidad no saben¹⁹. Esta postura de mostrarnos como sapientes de los asuntos desconocidos tal vez corresponda a la soberbia, que consiste en hacer de nosotros mismos, por amor propio, una estimación por encima de lo justo²⁰. Nuestras actitudes presuntuosas con relación a lo que no sabemos, nuestra eventual soberbia epistémica tendría como base, por lo tanto, nuestro deseo de mantener nuestra auto-satisfacción o amor propio, lo que muchas veces depende, como hemos visto anteriormente, de nuestra aprobación por los otros. Si es así, la acusación hecha por Sócrates de que sus acusadores eran ambiciosos por ser presuntuosos o soberbios encuentra sentido en las definiciones de Spinoza. Lo que sorprendería a Sócrates, no obstante, es lo que Spinoza nos permite pensar, esto es, que no solamente los acusadores y varios de los presuntuosos interlocutores de Sócrates eran ambiciosos, sino que él mismo también lo era.

Las palabras de Spinoza posibilitan comprender la ambición de Sócrates de, por lo menos, dos maneras. Aunque no haya sido soberbio, Sócrates no deja de ser ambicioso pues su “saber que no sabe” lo dirige justamente a saber lo que ignoraba. La comprensión de su ignorancia no lo paralizaba ni disminuía sus fuerzas, pero le permitía actuar, ambiciosamente, afirmando su potencia de conocer y afectando con alegría los que estimaban su búsqueda. Así, por un lado, la ambición de Sócrates parece ser nutrida por el conocimiento verdadero de su potencia, por la

¹⁹ Cfr. Platón, *Apología de Sócrates*.

²⁰ Spinoza, Baruch, *op. cit.*, III, Def. Afectos, 28

apertura que el entendimiento de su ignorancia genera, por el deseo de saber lo que no sabe o de descubrir que sabe menos de lo que imaginaba saber.

Por otro lado, la ambición de Sócrates tal vez se apoye en la diseminación de la creencia de que no sabe, en una apariencia de humildad, para que así logre afirmar, aunque a través de preguntas, lo que *ya* sabe. La mayéutica, basada en un supuesto no saber por parte del inquisidor, haciendo a la persona cuestionada rendirse a la ignorancia, facilita el direccionamiento de la investigación hacia lo que el cuestionador pretende, tácitamente, afirmar. En este sentido, tal vez podamos arriesgarnos a decir que la auto-definición de Sócrates como “no sabedor” y la atribución a él de una postura humilde participen, de hecho, de un tipo de ambición aun más sofisticada, que permitiría al filósofo infiltrar sus propios saberes al paso que hace creer que apenas se dirige hacia lo que desconocía. Si esta sospecha procede, el caso de Sócrates muestra un sentido posible para la advertencia de Spinoza de que la humildad muchas veces esconde la ambición²¹.

Lispector y la humildad como técnica

Resuenan en la escritura de Clarice Lispector algunas de las ideas exploradas hasta aquí: el “saber que no sabemos” como una forma de comprender nuestra finitud y posición siempre parcial dentro del todo complejo que es la naturaleza; este entendimiento de nuestra ignorancia como lo que nos permite pasar a entender más; y la aparente humildad como estrategia de auto-afirmación, ambición que Lispector denomina orgullo.

La autora insinúa, por ejemplo, que el entendimiento que dice tener de que no entiende, su “saber que no sabe”, no es algo que la disminuye, sino, al contrario, la hace sentir más completa. La completud descrita por Lispector estaría asociada a una disolución de “fronteras” –tal vez puestas por saberes imaginativos. El saber que ignora no aparece como impotencia, sino como una “dulce estupidez”, “una bendición”, una

²¹ *Ibid.*, III, prop.29 dem.

experiencia que la llena de contentamiento. En palabras de Lispector:

“No entiendo.

Esto es tan vasto que ultrapasa cualquier entender.

Entender es siempre limitado. Pero no entender puede no tener fronteras.

Siento que soy mucho más completa cuando no entiendo.

No entender, del modo como hablo, es un don.

No entender, no como un simple de espíritu.

Lo que es bueno es ser inteligente y no entender.

Es una bendición extraña, como tener locura sin ser loca.

Es un desinterés manso, es una dulzura de estupidez.

Pero de vez en cuando viene la inquietud: quiero entender un poco.

No demasiado: pero por lo menos entender que no entiendo”²².

El “no entender inquieto” la fuerza a “entender que no entiende”. Al buscar comprender que no comprende, al afirmar saber que ignora, el pensamiento es activado desde su interior, su potencia de conocer y actuar es determinada por este volverse a sí mismo. Cito a Clarice:

“Tal vez este haya sido mi mayor esfuerzo de vida: para comprender mi no inteligencia yo fui obligada a volverme inteligente. (Se usa la inteligencia para entender la no inteligencia. Después el instrumento continúa siendo usado – y ya no podemos recolectar las cosas con las manos limpias)”²³.

Finalmente, veamos cómo la sugerencia de Spinoza, de que entre humildad y ambición hay una relación más estrecha de lo que se acostumbra pensar, parece ser confirmada por Lispector:

²² Lispector, Clarice. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1964 (la traducción es nuestra).

²³ Lispector, Clarice. “Trabalho humano”, en *Para não esquecer*. São Paulo: Ática, 1978 (la traducción es nuestra).

“Esta incapacidad de alcanzar, de entender, es lo que hace que yo, por instinto de... de qué? que yo busque un modo de hablar que me lleve más rápido al entendimiento. Este modo, este “estilo” (!), ya fue llamado de varias formas, pero no de lo que realmente y apenas es: una búsqueda humilde. Nunca tuve un solo problema de expresión, mi problema es mucho más grave: es de concepción. Cuando hablo respecto a la “humildad” me refiero a la humildad en el sentido cristiano (...); me refiero a la humildad que proviene de la plena conciencia de ser realmente incapaz. Y me refiero a la humildad como técnica. Virgen María, aun yo misma me asusté con mi falta de pudor; pero es que no es. Humildad como técnica es lo siguiente: solamente aproximándose con humildad a la cosa es que ella no escapa totalmente. Descubrí este tipo de humildad, lo que no deja de ser una forma rara de orgullo. Orgullo no es pecado, por lo menos no grave: orgullo es una cosa infantil en la cual se cae como se cae en la gula. Pero el orgullo tiene la enorme desventaja de ser un error grave, con todo el atraso que el error causa a la vida, él hace perder mucho tiempo”²⁴.

La definición de humildad ofrecida por Lispector –la humildad entendida como “la plena conciencia de ser realmente incapaz”–, no obstante parezca abarcar la consideración de la propia impotencia y, por este motivo, asemejarse a la definición de Spinoza, también nos posibilita pensar que se trata antes de una afirmación de la potencia de “saber que no se sabe”, visto que es lo que permite a ella estar más cerca de nuevas concepciones o saberes. Al revés de implicar un declive de la potencia de actuar, la humildad descrita por Lispector engloba amor propio, auto-satisfacción y orgullo. Su empeño, supuestamente humilde, para “acercarse a las cosas sin que ellas le escapen totalmente”, nos revela la ambición de seguir afirmándose y satisfaciéndose en su auto-contemplación.

²⁴ Lispector, Clarice. “Humildade e técnica”, en *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984, p. 237 (la traducción es nuestra).

Superstição e política

André Menezes Rocha (USP, Brasil)

Gênese psicológica da superstição

Duas são as propriedades do indivíduo supersticioso: a inconstância e a credulidade. Como inconstância, a superstição é insânia [*insania*], disposição passional do ânimo que bloqueia sua potência interna de pensar, sua sã razão. Como credulidade, a superstição é delírio, disposição passiva que é confusão entre imaginação e razão, idéias inadequadas e adequadas. Quando estuda a inconstância, Espinosa centra seu discurso nos afetos passivos que constituem o ânimo supersticioso. Quando estuda a credulidade, centra na produção de imagens. Porém inconstância e credulidade não estão em relação de causalidade. Elas são dois aspectos de uma só estrutura psicofísica, qual seja, a superstição.

A constituição afetiva

Espinosa escreve que “a causa da superstição é o medo”. Trata-se de um medo particular, cuja origem remonta a outras paixões, aos amores imoderados por bens da fortuna. Que são estes bens da fortuna? Consultemos o prólogo do *Tratado da Emenda do Intelecto* para descobrir que os bens da fortuna são as riquezas, os cargos honoríficos e os prazeres. Antes de descrever o processo de produção afetiva do ânimo supersticioso, digamos de passagem, para não confundir Espinosa com um moralista, que não há condenação dos bens da fortuna e nem dos amores que os homens devotam a tais bens, mas há uma crítica das apetências imoderadas que tornam os homens escravos de suas próprias paixões. Grande parte da ética de Espinosa é uma busca pela automoderação dos desejos, pela busca de uma medida que permita fruir moderadamente destes bens da fortuna sem cair na superstição.

Como os desejos imoderados produzem a superstição? Os amores passivos excessivos fazem com que os indivíduos se

tornem dependentes dos bens que passam, portanto, a controlar os indivíduos que os desejam.

“... os bens incertos da fortuna que imoderadamente [*sine modo*] desejam os fazem oscilar, na maioria das vezes, entre a esperança e o medo ...”¹.

Tornando-se dependentes dos bens, os homens ficam submetidos às reviravoltas da fortuna que, desde os clássicos greco-romanos, não é senão a figura de um processo cíclico de obtenção e perda de tais bens. Nos escritos clássicos sobre moral e ética era unânime a classificação dos cargos honoríficos, das riquezas e dos prazeres como os três bens que nunca são posse perpétua de ninguém, já que são posse da fortuna. Como as coisas da fortuna comandam o ânimo supersticioso, este oscila entre a prosperidade e a adversidade.

“Não há, com efeito, ninguém que tenha vivido entre os homens e não percebido que a maior parte deles, se estão em maré de prosperidade, por mais ignorantes que sejam, ostentam uma tal sabedoria que até se sentem injuriados se alguém quiser dar um conselho [*consilium*]. Todavia, se estão na adversidade, já não sabem para onde se virar, suplicam o conselho [*consilium*] de quem quer que seja e não há nada que se lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou vazio, que eles não sigam”².

Por ser dependente dos bens da fortuna que ama sem moderação, o ânimo supersticioso é inconstante: oscila segundo as circunstâncias, as reviravoltas da fortuna. O tempo da inconstância supersticiosa é dividido em dois ciclos principais: privação e posse.

No ciclo da posse ou prosperidade, torna-se intensa a paixão da vaidade³.

¹ TTPPraef, SO3, p. 5 (1-9). Spinoza, Benedictus de. *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrs. von Carl Gebhardt. Heidelberg : C. Winter, [c1972], 4 volumes.

² TTPPraef, SO3, p.5 (9-15). Spinoza, Benedictus de. *Op.cit.*

³ AD28. “A soberba é, por amor, estimar-se além da medida” Spinoza, Benedictus de. *Op.cit.*

“... se estão em maré de prosperidade, por mais ignorantes que sejam, ostentam uma tal sabedoria que até se sentem injuriados se alguém quiser dar um conselho [*consilium*]”⁴.

No ciclo da privação ou adversidade, tornam-se intensas as paixões da esperança⁵ e do medo⁶.

“Todavia, se estão na adversidade, já não sabem para onde se virar, suplicam o conselho [*consilium*] de quem quer que seja e não há nada que se lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou vazio, que eles não sigam. Depois, sempre voltam, por motivos insignificantes, de novo a esperar melhores dias ou a temer desgraças ainda piores. Se vêem acontecer, quando estão com medo, qualquer coisa que lhes traz a memória de bens ou males passados, julgam que isto é o prenúncio de uma resolução feliz ou infeliz e chamam-lhe, por isso, um presságio favorável ou funesto, apesar de já se terem enganado centenas de vezes sobre coisas assim”⁷.

Mas todas estas paixões constituem o ânimo supersticioso e a diferença entre os ciclos não é cronológica, mas de intensidade das paixões.

Quando estão de posse dos bens da fortuna que amam sem moderação, os supersticiosos se tornam vaidosos. Se, porém, começam a perder tais bens, sua vaidade vai se transformando em tristeza, em medo de perder mais bens e em esperança de ganhar. Se as perdas continuam, a tristeza ressentida cresce, o medo se torna pânico. Este medo inflamado, dominando afetivamente o ânimo preso à ausência dos bens de fortuna almejados, consiste na causa da superstição.

⁴ TTPPraef, SO3, p.5 (12-20). Spinoza, Benedictus de. *Op.cit.*

⁵ AD12. “A esperança é a alegria inconstante originada da idéia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos.” Spinoza, Benedictus de. *Op.cit.*

⁶ AD12. “O medo é a tristeza inconstante originada da idéia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos.” Spinoza, Benedictus de. *Op.cit.*

⁷ TTPPraef, SO3, p.5 (12-20). Spinoza, Benedictus de. *Op.cit.*

A produção de imagens

Analisemos agora como o delírio é gerado. Durante a intensificação da vaidade, o ânimo possuidor dos bens da fortuna se vê acima dos demais. A vaidade é uma paixão exigente: o vaidoso se alimenta das glorificações alheias. Não lhe basta se admirar no espelho: o vaidoso depende de outros olhares, depende de outros ânimos que lhe imprimam afecções de glória. Este é o paradoxo da ambição⁸: o ânimo cativo, quando vive a prosperidade, se infla em vaidade e, como num espelho distorcido, representa-se superior a todos os outros. No entanto, quanto mais ambicioso é o ânimo mais se torna dependente de afecções de glória⁹ produzidas por outros ânimos.

Quando o homem começa a perder os bens da fortuna que possuía, sua vaidade perde intensidade para paixões de esperança e medo. Para recuperar ou obter bens da fortuna, começa a buscar conselhos alheios.

“... se estão na adversidade, já não sabem para onde se virar, suplicam o conselho [*consilium*] de quem quer que seja e não há nada que se lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou vazio, que eles não sigam”.

Com a intensificação das oscilações entre esperanças e medos, começam a considerar não apenas outros homens como oráculos, mas as suas próprias sensações como sinais ou informações acerca do futuro.

“Se vêem acontecer, quando estão com medo, qualquer coisa que lhes traz a memória de bens ou males passados, julgam que isto é o prenúncio de uma resolução feliz ou infeliz e chamam-lhe, por isso, um presságio favorável ou funesto, apesar de já se terem enganado centenas de vezes sobre coisas assim”.

⁸ AD46. “Ambição é o desejo imoderado de glória.” Spinoza, Benedictus de. *Op.cit.*

⁹ AD30. “A glória é a alegria conjuntamente à idéia de uma nossa ação que imaginamos que os outros louvam”. Spinoza, Benedictus de. *Op.cit.*

Nesse ponto de intensificação de esperanças e medos, o supersticioso considera que suas sensações são prenúncios de venturas ou desventuras em um futuro já predeterminado. Quem se comunica através destes prenúncios? Para o supersticioso, só pode ser um deus.

“Se vêem, com admiração, algo de insólito, crêem que se trata de um prodígio que indica a cólera dos deuses ou do Númen supremo, pelo que não aplacar tal cólera com sacrifícios e promessas aparece como um sacrílego crime aos olhos destes homens submergidos na superstição e adversários da religião, que inventam infinitas ficções e interpretam a natureza como se toda ela com eles padecesse de insânia”.

O núcleo do delírio supersticioso é a construção de uma imagem da divindade que não é senão uma duplicação da vaidade do homem. De fato, como a fortuna, o deus do supersticioso distribui bens e males mundanos. Mas quais os critérios para a distribuição de bens e males?

O deus supersticioso é pessoa que depende das glorificações alheias. A distribuição de bens e males depende desta glorificação. Mas o que o supersticioso bajulador espera de seu deus? Nada mais que riquezas, honrarias e prazeres.

“Como as coisas são assim, vemos que os mais dispostos a toda espécie de superstição são sobretudo aqueles que desejam sem moderação os bens incertos da fortuna. Mais dispostos ainda quando correm perigo e não conseguem por si próprios se salvar, pois então imploram o auxílio divino com promessas e choros fingidos, chamam cega à razão (porque não pode indicar-lhes um caminho certo para as coisas vãs que desejam) e vã à sabedoria humana; em contrapartida, acreditam que os delírios da imaginação, os sonhos e as inépcias infantis são respostas divinas”.

O supersticioso cria a imagem de um deus que dirigiria toda a natureza em função dos apetites dos homens, um deus que se comoveria com os dramas ínfimos de homens que sofrem por seu apego a bens da fortuna, um deus que compactuaria com os

supersticiosos e que concederia bens da fortuna em troca de bajulações e rituais de glorificação.

Podemos dizer que o núcleo do delírio supersticioso é esta projeção de sua pessoa a tudo e a todos, projeção que é antropomorfismo e personalização. O supersticioso crê que seus desejos imoderados por bens da fortuna são o centro do universo, o núcleo em torno do qual gravita mesmo a vontade divina: o seu delírio é precisamente a construção de imagens acerca de uma natureza e de um deus girando em torno dos apetites humanos.

O exemplo de Alexandre

Alexandre serve como exemplo de homem poderoso que venceu muitas guerras mas que, não obstante, sucumbiu à insânia chamada superstição.

“O medo é pois a causa que origina, conserva e alimenta a superstição. Se, além do que já dissemos, alguém ainda quiser exemplos, veja Alexandre que só começou a convocar, supersticiosamente, os fazedores de vaticínios quando, às portas de Suza, temeu pela primeira vez a fortuna (ver Cúrcio, livro 5, parágrafo 4); assim que venceu Dário, desistiu logo de consultar os áugures, mas só até o momento em que novamente se encontrou em adversidade: vencido pelos Bactrianos, abandonado pelos Citas e imobilizado por uma ferida, recaiu (como diz o mesmo Cúrcio no livro 5, parágrafo 7) *na superstição, esta ilusão das mentes humanas [humanarum mentium lidibria] e, confiando sua credulidade a Aristandro, o mandou averiguar com sacrifícios o que aconteceria no futuro*”¹⁰.

Espinosa descreve o momento em que Alexandre oscila entre esperanças e medos. Acima dissemos que este é o ciclo da adversidade. Que ausência o apetite excessivo de Alexandre lhe fazia sentir? Ausência de mais terras conquistadas, ausência de novas glórias militares, de novos prazeres nas festas de comemoração das vitórias.

¹⁰ TTPPraef, SO3, p.6 (1-10). Spinoza, Benedictus de. *Op.cit.*

Pensemos, agora, em outro momento da narração do historiador Quinto Cúrcio, momento que mostra Alexandre vivendo o ciclo da vaidade. No momento acima citado, quando sucumbe ao medo, Alexandre já estava em longínquas terras asiáticas, longe do Mediterrâneo. Mencionaremos um momento cronologicamente anterior, quando sua expedição conquista exultante as terras no norte da África e o poder de conquista de seus exércitos lhes aparecia inexpugnável.

Com efeito, em (IV, 7), Quinto Cúrcio descreve como Alexandre, após conquistar nada mais nada menos do que o Egito e comandar que ali os macedônios governassem sem mudar os costumes pátrios dos egípcios¹¹, funda Alexandria e continua sua viagem em busca de Persépolis, mas não sem antes passar no templo de Júpiter Amon que ficava no deserto do Egito.

Foi em momento muito próspero, com as tropas confiantes pelas conquistas, que Alexandre decidiu direcionar seu exército para o oráculo no deserto. Por vaidade, repassando a genealogia dos seus ancestrais, desconfiava que remontava a Júpiter.¹² Alexandre ambicionava intensamente descobrir ser semideus. Para não restar dúvidas de que Quinto Cúrcio refletira criticamente também sobre esta faceta soberba da superstição, citarei a passagem em que descreve a adulação oracular do vate, grifando em itálico e negrito as passagens significativas da mencionada reflexão:

“Quando o rei se aproxima, os sacerdotes o chamam de filho e lhe dizem que foi Júpiter quem mandou assim o chamar. Alexandre, *esquecido da condição humana* [*humanae sortis*], afirma que aceita e reconhece o título. Em seguida, consulta se o pai lhe destinou o comando do mundo inteiro [*totius orbe imperium*] e o vate, *disposto a adular*, responde que Alexandre será o comandante de todas as terras [*terrarum omnium rectorem*].”¹³

¹¹ Quinto Cúrcio. (IV, 7, 5) Curtius Rufus, Quintus. *Histoire d'Alexandre le Grand*. Texte latin soigneusement revu et traduction nouvelle par V. Crépin. Paris: Garnier Frères, 1932.

¹² Quinto Cúrcio. (IV, 7, 8) Curtius Rufus, Quintus. *Op.cit.*

¹³ Quinto Cúrcio (IV, 7, 25 e 26) Curtius Rufus, Quintus. *Op.cit.*

Os sacerdotes recebem Alexandre já oferecendo a imagem especular que sua imaginação esperava. Além da ilusão do semideus que surge para saciar a soberba, existe também consulta sobre o destino, se já estava predeterminado por Júpiter que ganharia todas as batalhas.

O exemplo de Alexandre estabelece a transição entre a parte psicológica e a parte política da superstição, pois embora fosse tão mortal como qualquer homem, sua história mostra que foi um poderoso rei. Quando sucumbe à superstição, no ciclo do medo, não transfere a Aristandro, homem do clero que consultava os oráculos, apenas o poder de determinar seu destino pessoal. As profecias de Aristandro, com efeito, passavam a determinar o rumo de todo o exército comandado por Alexandre que, doravante, precisava saber se os deuses pagãos garantiriam suas vitórias. No fundo, a soberania ou poder de direcionar passava das mãos de Alexandre às mãos do vate Aristandro.

Precisamente esta passagem é que Espinosa assinala, quando termina seu comentário sobre Alexandre.

“Pode-se acrescentar a estes muitos outros exemplos que mostram claríssimamente [*ostendunt clarissime*] o mesmo, a saber, que os homens padecem de conflitos supersticiosos apenas enquanto sentem medo; que todas as coisas que alguma vez cultivaram com vãs credências nada foram além de fantasmas e delírios de ânimos tristes e amedrontados; mas ainda que, nos momentos de máxima opressão do Estado [*in maximis imperii angustiis*], os fazedores de augúrios reinaram com grande poder sobre a plebe e ameaçaram e aterrorizaram os reis. Como isto é bastante conhecido por todos, por agora não insistirei no assunto”.

A superstição é explorada politicamente quando o poder clerical se apropria do Estado [*imperium*] e se mantém no poder manipulando tanto o povo como o rei. Em outras palavras, utilizando uma terminologia tornada célebre por Maquiavel, os meios pelos quais um clero, cuja única finalidade é controlar o Estado, utiliza para se manter no poder é manipular as paixões e imaginações da multidão e dos reis para que todo o Estado seja dirigido em função dos apetites que estes homens do clero têm em excesso pelos bens da fortuna. Na terceira parte da teoria da

superstição, Espinosa mostra que os clérigos controlam precisamente através da inconstância e da credulidade, as duas propriedades do ânimo supersticioso, transformando o Estado numa poderosa máquina de inflamação do afeto de medo e de controle ideológico para manutenção do delírio.

A gênese política

A parte política da teoria da superstição se estrutura em torno da máxima: a superstição é o mais eficaz meio de controlar a multidão. Iniciemos com o momento em que Quinto Cúrcio enuncia a sua máxima.

Alexandre, os vates e a milícia se distanciavam das margens do Mediterrâneo e chegavam aos rios Tigre e Eufrates, sempre em busca de Persépolis. Cai a noite e o cortejo de Alexandre acampa perto dos rios da Babilônia e eis que, nesta noite, ocorre um eclipse que deixa a lua com a cor do sangue. Os soldados se assustam e interpretam o eclipse como um recado dos deuses: não podiam mais avançar para aqueles rincões do orbe, deviam voltar, Alexandre desonorara o pai Filipe e a Macedônia, estava louco pela glória e conduziria tudo à perdição.

“Já se esboçava uma sedição quando Alexandre, impassível, mandou chamar generais e chefes de tropa, bem como os vates egípcios [*Aegyptios vates*] que foram obrigados a expor aquilo que sentiam, visto que Alexandre acreditava fossem peritos no céu e nas estrelas. Os vates sabiam muito bem que, no tempo circular das orbes, periodicamente as luzes na lua não chegam quando a lua é tampada ou pela terra ou pelo sol: porém não ensinaram estas causas. Disseram a todos que o sol era dos Gregos e a lua era dos Persas; disseram também que o sumiço da lua prenunciava a derrota dos Persas e passaram a contar antigos casos de eclipses que prenunciavam derrotas persas. Nada mais eficaz que a superstição para comandar a multidão: repleta de homens impotentes, cruéis e volúveis que abraçam a vã religião [*vana religio*] e que suportam mais os vates [*vatibus*] que os generais [*ducibus*]. Cedo as respostas dos vates egípcios foram editadas e em torpor os homens

volveram à esperança e à fíducia. O rei usou os ímpetos dos ânimos e moveu o acampamento para a segunda vigília”¹⁴.

O contexto em que a máxima é formulada por Quinto Cúrcio é descrição de um uso político da superstição. Os soldados, num primeiro momento, estavam se voltando contra Alexandre e, com a manipulação, voltam a servi-lo como se fosse protegido dos deuses. Esta é a credulidade dos soldados que poderia levá-los à sedição se o medo acentuado pelo eclipse em terras estranhas não fosse aplacado com falsas esperanças de glórias.

A credulidade, estrutura do delírio, convém à monarquia na medida em que a “pessoa” do rei passa a ser imaginada como detentora da soberania, do poder de decisão sobre os negócios públicos e estes passam a ser imaginados como emanções da vontade privada de alguma pessoa. Mas esta personalização e moralização da política só ocorre com a inconstância passional que, como vimos, depende de desejos imoderados pelos bens da fortuna. A volubilidade corporal e mental, cupidez agitada que nunca encontra contentamento, permite que os homens sejam manipulados para apoiar ou derrubar certos reis.

“Mais ainda: visto que o vulgo sempre permanece igualmente miserável e nunca se contenta [*aquiescit*], mas se compraz ao máximo apenas com coisas que nunca o decepcionaram e parecem novas, os homens vivem numa inconstância que já foi causa de muitos tumultos e guerras atrozes; porquanto, (como é patente pelo já dito e também pela ótima observação de Cúrcio no livro 4, capítulo 10) *nada rege com mais eficácia a multidão [multitudinem] que a superstição*. Disso se faz que são facilmente induzidos, sob a aparência de religião, tanto a adorar seus reis como deuses, quanto a os execrar como se fossem a peste ou a doença mortal do gênero humano”¹⁵.

Como padecendo de superstição os homens são facilmente induzidos a adorar ou detestar os reis, os sacerdotes dominantes não podem evitar que a inconstância dos súditos seja explorada

¹⁴ Quinto Cúrcio. (IV, 10). Curtius Rufus, Quintus. *Op.cit.*

¹⁵ TTPPraef, SO3, p.6 (24-35) a p. 7 (1-5). Spinoza, Benedictus de. *Op.cit.*

por outros líderes. Como os sacerdotes fazem para estancar a inconstância do povo para seu proveito exclusivo?

“Visando evitar este mal (a inconstância), foram feitos esforços gigantescos para adornar as religiões, seja verdadeira ou vã, com cultos e aparatos institucionais para que a todo tempo fossem encaradas com gravidade e cultivadas com máxima observância por todos, coisas que, na verdade, os Turcos fizeram com tanto sucesso que consideram os debates como crimes de sacrilégio: tantos são os preconceitos que lá ocupam o juízo de cada qual que não resta lugar algum na mente para a sã razão ou para duvidar”.

Espinosa escreve que “o grande segredo do regime monárquico e aquilo que acima de tudo lhe interessa é manter os homens enganados e disfarçar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser mantidos, para que combatam pela servidão com se fosse pela salvação e acreditem que não é vergonha, mas a maior das honras, dar o sangue e a alma pela vaidade de um só homem”.

Na monarquia, o Estado é usado como máquina de guerra para amedrontar os súditos. Ora, esta política inflama o medo, ou seja, força os cidadãos à insânia cuja gênese foi descrita na parte psicológica da teoria. A insânia é acompanhada pelo delírio. Cada cidadão, assim, se encontra forçado, pelo próprio Estado teocrático, à superstição, a viver medos intensos e a delirar. Mas este delírio não é sem efeitos práticos, pois os homens, ludibriados, confundem os reis com os deuses típicos do delírio supersticioso, passam a crer que matar e morrer pelo rei é o mesmo que fazer um ritual de glorificação ao deus. Se a estrutura imaginária do delírio supersticioso consiste precisamente nesta personalização de tudo, na imagem de um deus com paixões humanas, como vimos na parte psicológica da teoria, então a magistratura do monarca funciona como um suporte material deste delírio na multidão de súditos, como suporte que a casta sacerdotal dispõe para tornar invisível seu controle. A casta sacerdotal, assim, utiliza a materialidade do Estado para criar medo e delírio na multidão: controla a alma de cada súdito pelo medo, nomeando de “religião” os seus delírios. Cada cidadão, ludibriado pela superstição, passa a identificar o Estado com a

“pessoa do rei”, ou seja, o delírio, cuja estrutura Espinosa analisa na parte psicológica da teoria da superstição, não é um acontecimento inofensivo de foro privado, pois ele é a forma simbólica pela qual os cidadãos são obrigados a personalizar o Estado, ele é uma instituição simbólica que conserva o poder político da casta sacerdotal¹⁶.

¹⁶ Neste sentido, a teologia política de Carl Schmitt pode ser um bom exemplo de personalização do poder.

El Estado: ¿la suma de todos los miedos? Los “falsos positivos” en Colombia

Alberto Bejarano (Universidad Externado, Colombia)

*“Quien se deja llevar por el miedo,
y hace el bien para evitar el mal,
no es guiado por la razón”*
Ética, IV, LXIII

Según Spinoza, uno de los deberes del Estado es librarnos del miedo. Sin embargo, cada vez es más evidente que ocurre lo contrario. Así como Roberto Esposito comienza su libro “Bios”, citando cinco casos de biopolítica moderna, en el nuestro, estudiaremos el caso colombiano actual, y lo que suele llamarse “falsos positivos”, a la luz de Spinoza.

Partamos de una definición *general* sobre el miedo, la del historiador francés Georges Duby, y su libro sobre los miedos en el año mil, donde nos dice que, “la inseguridad viene, en los siglos XI y XII, en el país francés, sobre todo de los caballeros, de las bandas de militares. Los campesinos los creen agentes del demonio. En el año mil, precisamente, se intenta impedir que los caballeros molesten. Ante la violencia y la inseguridad que provocaban los caballeros, la Iglesia y los príncipes se movilizaron en el año mil para establecer la “paz de Dios”, limitando estrictamente la actividad militar...de todo esto resultó una especie de codificación de la guerra, que fue relegando la violencia a espacios limitados donde los guerreros podían combatir entre sí; se esperaba vagamente, que terminarían por exterminarse los unos con los otros”¹.

¿Se refiere Duby sólo a los siglos XI y XII o hay un problema de temporalidad en Colombia? ¿Qué tanto hemos cambiado en un milenio? ¿El estado nos libra del miedo, o es él mismo, la suma de todos los miedos, los propios y los ajenos? En particular, en Colombia, necesitamos una cautela spinozista para, siguiendo a Duby, “limitar estrictamente la actividad militar”.

¹ Duby, G., *Año 1000, año 2000, la huella de nuestros miedos*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995, p. 102.

El miedo, desde una perspectiva spinozista, ha sido ampliamente tratado por Bodei y Esposito², por lo tanto nuestro propósito no es hacer una reconstrucción del miedo en Spinoza, sino estudiar la manera cómo Esposito se vale de este concepto en Hobbes y Spinoza, y desde allí pensar nuestro presente.

En la *Ética*, Spinoza se refiere al miedo, unido a la esperanza, caracterizados los dos por ser pasiones tristes que disminuyen nuestra potencia de actuar. La relación entre miedo y política en Spinoza pasa necesariamente por lo inconveniente que resulta depender de algo pasivo, tanto para los gobernantes como para la multitud. La definición que nos brinda Spinoza en la *Ética* es que, “la esperanza y el miedo nunca son afectos buenos por sí mismos, sino que siempre están ligados a alguna forma de tristeza, es decir, a pérdida de potencia”³. Atilano Domínguez resalta esta idea, “por el mismo motivo que rechaza la violencia, desecha Spinoza el temor o el miedo como motivo, único o predominante, de gobierno. Pues el miedo es un afecto negativo, que indica más bien impotencia e impulsa a huir de un mal y no a buscar un bien”⁴.

En el *Tratado político* también ocupa el miedo un lugar destacado, como se sabe, desde el *Tratado teológico-político*, siempre junto a la esperanza. En Spinoza, los dos son pasiones tristes y reactivas, opuestas a la razón. En particular, el miedo en Spinoza no es algo exclusivo del estado naturaleza, así, “tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de la naturaleza y vela por su utilidad. El hombre en ambos estados es guiado por la esperanza o el miedo a la hora de hacer u omitir esto o aquello”⁵. Sin embargo, como lo mostrará Esposito, Spinoza abandona la pre-determinación al miedo de Hobbes.

² Hay una latente cercanía entre los dos, tanto en los temas, como en sus métodos de trabajo. Los dos optan por ampliar el campo de la filosofía y la política, a la literatura, al cine, etc.

³ *Ética* (E), IV, 47.

⁴ Domínguez, A., “Sentido ético de la política en Spinoza”, en *Espinosa, ética y política*, Ed. Universidad Santiago de Compostela, 1999, p 383.

⁵ *Tratado político*, 285-3.

Spinoza se muestra además contrario a la sumisión de los súbditos a la “razón de estado”⁶, es decir, rechaza una subordinación absoluta, fiel a Hobbes. Bodei nos recuerda que, “oponerse al miedo quiere decir para Espinosa, en términos políticos, rechazar el absolutismo y la razón de estado; en términos religiosos, repudiar el precepto bíblico del *Timor domini sapientiae*, la razón de Iglesia; en términos filosóficos, abolir virtualmente la distinción pascaliana entre temor malo y temor bueno. Ni el estado, ni la fe, ni –mucho menos- la filosofía y la sabiduría deben apoyarse sobre el temor”⁷. En síntesis para Spinoza, “el estado político, por su propia naturaleza, se instaura para quitar el miedo en general y para alejar las comunes miserias; y por eso busca, ante todo, aquello que intentaría conseguir, aunque en vano, en el estado natural, todo aquel que se guía por la razón”⁸.

Un problema político esencial para Spinoza, en la relación entre estado y sociedad, es la autonomía política de esta última. En esto también influye el miedo. Dice Spinoza, “es indudable que la sociedad tiene mucho que temer; y así como cada ciudadano o cada hombre en el estado natural, así también la sociedad es tanto menos autónoma cuanto mayor motivo tiene de temer”⁹. Por otra parte, así como Spinoza manifiesta que la paz no se define por la ausencia de conflictos, al mismo tiempo un régimen político fundado en el miedo no puede ser virtuoso, ya que “el estado que pone su máximo empeño en que los hombres sean conducidos por el miedo, carecerá más bien de vicio que poseerá virtud”¹⁰.

⁶ El concepto mismo de “razón de estado” es problemático y ha sido tratado en los últimos años, retomando lecturas clásicas no sólo de Hobbes y Spinoza, sino sobre todo de Carl Schmitt (ver sobre todo el caso de Agamben). Habría mucho que decir al respecto, en la medida en que “la razón de estado” suele ser invocada en lo que concierne la “seguridad nacional”, algo estrechamente relacionado con el tema que nos ocupa, pero que desborda nuestras posibilidades actuales.

⁷ Bodei, R. *Geometría de las pasiones*, p 78.

⁸ *Tratado político*, 586-6.

⁹ *Ibid.*, 288-9.

¹⁰ *Ibid.*, 356-8.

Ahora bien, quiero resaltar el papel que cumple el miedo en las democracias actuales, concentrándome en Colombia y preguntarme: ¿cómo se desarrolla el juego entre construcción/destrucción alrededor, o mejor, a partir del miedo? Al estudiar los paradigmas de la modernidad, Esposito nos muestra que en apariencia no hay anomalías ni contradicciones dentro del modelo moderno ligado al estado-nación. En todo caso, el miedo no estaría del lado de “los estados de excepción”, sino que sería “connatural” a la democracia moderna. Según Esposito, “el estado moderno no sólo no elimina el miedo a partir del cual originariamente se genera, sino que se funda precisamente en él, haciéndolo motor y garantía de su propio funcionamiento. Esto significa que una época –la modernidad– que se define a sí misma sobre la base de la ruptura con el origen, lleva por eso dentro de sí una impronta indeleble de conflicto y de violencia”¹¹.

En este plano, reaparece Spinoza. Para Esposito, “hay un residuo de irracionalidad (en Hobbes) que quedó sin colmar...del estado de miedo al miedo al Estado, provoca más de una perplejidad. ¿puede un sistema sostenerse sólo sobre el miedo, sin explotar o implosionar? ¿y qué clase de política es aquella que está encapsulada por completo en su chantaje?”¹². Para Esposito, es este el camino para profundizar en las contradicciones del modelo hobbesiano. A esta perplejidad queremos referirnos con el caso colombiano.

El estado absolutista en Hobbes se define, como lo mostró Spinoza, no sólo por obligarnos a renunciar a nuestro conatus, sino por hacernos creer que lo hacemos por nuestro propio bien. Además Hobbes, remarca Esposito, despoja de toda responsabilidad al Estado con respecto a sus acciones bélicas contra los súbditos. El lenguaje del Estado colombiano se enmarca perfectamente en este modelo. Para el Estado colombiano, el Estado no es “responsable” de acciones violentas contra los ciudadanos, sino que apenas es “solidario”, ni siquiera con las víctimas (concepto que rechaza de plano) sino con los “afectados” por la violencia. Es una lógica “sacrificial”, a la que alude Hobbes: “todo particular es autor de cuanto hace el

¹¹ Esposito, *Bios*, p 61.

¹² *Ibid.*, p 69.

soberano, y en consecuencia quien se lamenta de un agravio infringido por su soberano, se lamenta de aquello de lo que él mismo es autor...por este motivo “nadie tiene la libertad de resistirse a la espada del estado en defensa de otro hombre, sea este inocente o culpable”. Ni tan siquiera en defensa propia, sin romper el pacto que lo ata a una obediencia incondicionada”¹³. Esposito insistirá luego en que no hemos salido del “círculo” de Hobbes donde está atrapada la vida, pues “lo que la comunidad sacrifica —a su autoconservación— no es otra cosa que ella misma”¹⁴.

Hablemos un poco del círculo. Dice Esposito, “el miedo a la muerte violenta es lo que determina el sacrificio de los instintos primarios, de la libertad del deseo”¹⁵, eso es lo que hace más dramático el caso colombiano, pues el miedo a la muerte violenta es instrumentalizado por el Estado mismo, con lo que llaman en Colombia “falsos positivos”¹⁶, suerte de ejecuciones extrajudiciales¹⁷, donde el ejército hace pasar como terroristas a civiles desarmados, presentándolos como “caídos en combate”, y además como “logros” de la política de “seguridad democrática” del actual gobierno¹⁸.

La apariencia de realidad que ofrece el Gobierno colombiano contrasta con la realidad vivida por cientos de ciudadanos inermes que han sufrido su *tanatopolítica*, ya que si bien en el Informe al Congreso en julio de 2008 (unos días después de la

¹³ Hobbes, *Leviatan*, citado por Esposito, p 71.

¹⁴ Esposito, *Bios*, p 75.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ “Otro denominador común es que la mayoría de las víctimas eran trabajadores o habitantes de la calle. También se han encontrado tres casos de enfermos reclutados: un joven con epilepsia, otro con esquizofrenia y uno más acusado de querer sembrar una mina al paso de una patrulla militar. Los dos primeros figuran como muertos en combate y el último fue devuelto a su familia tras ser evaluado por un psiquiatra.”, http://www.eltiempo.com/colombia/justicia/2008-10-15/serian-100-los-desaparecidos-en-9-regiones-del-pais-reportados-como-muertos-en-combate_4601931-1

¹⁷ Este tema ha generado numerosos debates en Colombia y ha dado pie a la formación de un movimiento en torno a las “madres de Soacha” localidad al sur de Bogotá, epicentro de los “falsos positivos”.

¹⁸ Desde 2002 en el poder, reelegido en 2006, y en trance de una nueva reelección...

“liberación” de Ingrid Betancourt) se manifiesta que, “se ha mejorado la relación entre la fuerza pública y la ciudadanía, y ésta ha logrado importantes resultados en la lucha contra el terrorismo y las acciones implementadas por la fuerza pública han permitido la obtención de resultados igualmente positivos”¹⁹, en la práctica, diversos sectores de la comunidad local, nacional e internacional se han pronunciado en sentido contrario. Uno de ellos ha sido la Oficina en Colombia del Alto Comisionado de la ONU para los derechos Humanos, “Sabemos que las autoridades conocen ejemplos de violaciones graves –como ejecuciones extrajudiciales y desapariciones forzadas–, pero de eso no se habla clara y tranquilamente como se debe, no aparecen en las estadísticas oficiales...la Oficina urge a todas las autoridades competentes a coordinar esfuerzos y liderazgos para esclarecer y poner fin a las prácticas y patrones de presuntas ejecuciones extrajudiciales, adoptando medidas urgentes para prevenir, investigar, sancionar y hacer públicas las responsabilidades materiales e intelectuales por hechos como los aquí referidos”²⁰.

En el mismo sentido se ha venido pronunciando desde hace varios años el Cinep²¹, una de las ONGs más reconocidas por su trabajo en Colombia, “al presentar en este número de Noche y Niebla el registro consolidado de casos que han llegado a nuestro conocimiento y que fueron perpetrados en el año 2007, registramos 131 episodios de “falsos positivos” entre enero y diciembre de 2007, en los cuales se destruyó la vida de 211 personas y se infligieron torturas a 20 más, heridas a otras 15 y se detuvo arbitrariamente a otras 22 personas. 4 personas pudieron escapar con vida, en dichos episodios, luego de que se hubiera intentado asesinarlas. El promedio de víctimas fatales, de acuerdo a estos registros, es de 11 por mes, quedando seguramente muchos casos por fuera de nuestro alcance informativo. Su ocurrencia en las más diversas regiones del país y la participación

¹⁹ Presidencia de la República de Colombia, Informe al Congreso, Julio de 2008, pp. 29-40.

²⁰ Michael Frühling, ex Director de la Oficina en Colombia del Alto Comisionado de la ONU para los Derechos Humanos, en <http://blog.unpasquin.com/septiembre2008>

²¹ ONG de origen jesuita, caracterizada por denunciar violaciones a los derechos humanos.

de una amplia gama de brigadas militares en dicha práctica, está revelando un fenómeno que de ninguna manera podría calificarse como conjunto de casos aislados”²².

El Estado asesina civiles y da la impresión de avanzar en la lucha contra el terrorismo, pero luego se descubren las “falsas apariencias” y aunque la sociedad es consciente del engaño, al mismo tiempo, palpa más de cerca el miedo a una muerte violenta, ejecutado por la mano del mismo Estado. Es un modelo hobbesiano efectivo ya que, como lo menciona Esposito, “el temor que infunde el estado no debe ser de la clase que hace razonar y dispone a una réplica, sino de la clase que inmoviliza antes de que se pueda siquiera imaginar forma alguna de resistencia”²³. “Hobbes, concluye Esposito, edifica su estado precisamente sobre el miedo a la muerte violenta y lo conserva a través del miedo a la pena de muerte”²⁴. Pero, ¿puede un estado sostenerse sólo sobre el miedo? ¿Cuánto puede durar el miedo y de dónde proviene su fuerza? Para Bodei, “mientras duran, miedo y esperanza dominan no sólo el cuerpo, sino la imaginación y la mente de los individuos, dejándolos a merced de la incertidumbre y volviéndolos dispuestos a la renuncia y la pasividad”²⁵.

Dicha renuncia y pasividad es la que orgullosamente muestra el Estado colombiano como resultado de su política de “seguridad democrática”: la supuesta alianza entre fuerza pública y ciudadanía. Nosotros preferimos rechazar el concepto de alianza y nos inclinamos por el de “involucramiento”, que tomamos del investigador en derechos humanos Javier Giraldo, “Nos parece importante señalar, como elemento de preocupación y análisis, que a lo largo del periodo en cuestión hemos ido observando que el método más evidente y predominante de involucramiento y victimización de la población civil en el conflicto en este Gobierno es la implementación de los llamados “falsos positivos”, que son aquellos hechos en los cuales miembros de la Fuerza Pública han venido torturando, desapareciendo,

²² <http://blog.colombiahoy.org/2008/08/01/falsos-positivos-y-criminalizacion-de-la-protesta-y-de-la-organizacion-social.aspx>

²³ Esposito, *Bios*, p 76.

²⁴ *Ibid.*, p 80.

²⁵ Bodei, *Geometría de las pasiones*, p 76.

amenazando, ejecutando o deteniendo arbitrariamente a campesinos, indígenas, líderes comunitarios a quienes presentan en los medios masivos de información como “guerrilleros dados de baja en combate” o como importantes “logros de la Fuerza Pública en desarrollo de la llamada política de seguridad democrática”²⁶.

Esta es precisamente la lógica de “los falsos positivos”, si apreciamos el informe presentado por la Misión Internacional de Observación sobre Colombia, “En octubre de 2007, la Misión Internacional de Observación de Alemania, España, Estados Unidos, Francia y Reino Unido revisó las ejecuciones extrajudiciales registradas hasta el momento en el país y descubrió que todas obedecían a un mismo patrón: el que se repitió en el caso de los jóvenes de Soacha. 1. En la mayoría de los casos, los jóvenes son capturados en forma ilegal en su casa o en el lugar de trabajo y conducidos al lugar de la ejecución. 2. En muchas ocasiones los cuerpos son trasladados a municipios lejanos del lugar de la ejecución. 3. La Fuerza Pública los reporta como dados de baja en combate. 4. Las víctimas aparecen muchas veces con uniformes y con armas”²⁷.

Se supone que el Estado debe cumplir la función de luchar contra el miedo. Ser una especie de referee como en la escena de los boxeadores de “luces de la ciudad” de Chaplin. Pero, ¿qué ocurre cuando este referee se convierte en boxeador? ¿Qué sucede, cuando el Estado es el boxeador, el referee, el público, los jueces, y entre todos quieren dar como ganador al boxeador...?

El afuera de Spinoza y el “spinozismo” con respecto a las normas jurídicas modernas es una posibilidad de recuperar y potenciar las políticas de la vida, y hacerle frente de esta manera al paradigma hobbesiano de la soberanía. En ese sentido, Carlo Altini señala que Spinoza tomó de Maquiavelo esta advertencia: la multitud debe estudiar muy bien el talante del gobernante y no confiar en su supuesta buena fe. Así, señala Spinoza,

²⁶ Denuncia del Cinep sobre “falsos positivos”, <http://www.dhcolombia.info/spip.php?article434>

²⁷ http://www.cambio.com.co/paiscambio/796/ARTICULO-WEB-NOTA_INTERIOR_CAMBIO-4579016.html.

“Maquiavelo tuvo quizás la intención de demostrar cómo un pueblo libre debe estar atento a no confiar de modo absoluto la propia suerte a un solo hombre, dado que éste, si no es tan iluso de creer que pueda agradar a todos, tiene muchos motivos para sentirse expuesto a insidias cotidianas, y por esto es constreñido a defenderse y a nutrir por el pueblo sentimientos de desconfianza más bien que de amistad”²⁸.

Bibliografía

-Altini, Carlo, *La fábrica de la soberanía*, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2005.

-Bodei, Remo, *Destinos personales*, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2006.

_____, *Geometría de las pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

-Dominguez, Atilano, “Sentido ético de la política en Spinoza”, en *Espinosa, ética y política*, Universidad Santiago de Compostela, 1999.

-Duby, Georges, *Año 1000, año 2000, la huella de nuestros miedos*, Andrés Bello, Chile, 1995.

-Esposito, Roberto, *Comunitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.

_____, *Immunitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

_____, *Bíos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

_____, *Categorías de lo impolítico*, Katz, Buenos Aires, 2006.

-Spinoza, *Ética*, Alianza, Madrid, 1998.

_____, *Tratado político*, Alianza, Madrid, 2004.

_____, *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 2003.

²⁸ *Tratado político*, 297-7.

La paz después de la paz. Conflicto social y felicidad política desde una perspectiva spinoziana

Andrea B. Pac (UNPA-UARG)

I Paz

Es un lugar común para la filosofía política moderna la síntesis de la Primera y la Segunda Ley Natural en el Capítulo XIV del *Leviatán*: “Todo hombre debe esforzarse por la paz en la medida en que tenga la esperanza de alcanzarla; y cuando no puede obtenerla, puede procurar y usar todos los medios y las ventajas de la guerra”. Hobbes explica a continuación que mientras la Primera Ley Natural recomienda buscar la paz, la Segunda se traduce como el derecho a defenderse, derecho que no excluye ningún medio de los que estén al alcance de cada individuo -ni siquiera la guerra. Sabido es también, que de todos los medios posibles para la realización de la esperanza de una vida cómoda y para conjurar el temor a la muerte violenta, el más eficaz es la paz; y la institución de un poder soberano es el más adecuado para asegurarla.

Asimismo, es otro lugar común la igualmente conocida afirmación spinoziana en *TPV4* según la cual la paz “no es la privación de guerra” solamente, ni “la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado porque sólo saben actuar como esclavos”. En cambio, la vida pacífica, tiene rasgos de una vida propiamente humana en cuanto al desarrollo de la razón y la virtud (*TPV5*).

Según estas caracterizaciones, pues, la paz se diferencia al mismo tiempo de dos condiciones de la vida de los hombres, que tienen en común no ser pacíficas pero que no son idénticas entre sí. Por un lado, como es obvio, la paz se opone a la guerra entendida como la discordia, la oposición de derechos y de afectos entre los individuos (cuya naturaleza desentraña la dinámica pasional de *ÉIII* y *ÉIV*). Pero el mero hecho de ‘controlar’¹ el conflicto no da por resultado un estado de paz. Así,

¹ Si es más adecuado referirse al control, la suspensión, la neutralización, la administración, la reducción, etc. del conflicto, es una cuestión en la que no

por otro lado, la paz se diferencia de una forma de vida social y política que, por volver a citar los términos del *TPV4*, se trata de “una sociedad que más propiamente debe llamarse soledad”². En consecuencia, es posible distinguir dos sentidos de la paz respectivamente: por un lado, la paz como *seguridad*, la ausencia o suspensión de guerra o, en general, de conflicto; por el otro, la paz como el desarrollo de una sociedad política que supone una seguridad básica pero que no se reduce a la neutralización o la minimización del conflicto. En el primer sentido, hay paz cuando son controlados los delitos individuales, los daños que los hombres (o, para el caso, los Estados) pueden infligirse entre sí en tanto que individuos particulares. En el segundo, la paz depende de la relación de los individuos entre sí, pero sobre todo de la relación de los ciudadanos con las instituciones de gobierno y los gobernantes.

Se encuentra así en Spinoza una diferencia conceptual que no parece tener una distinción igualmente precisa en el cuadro hobbesiano. Éste, en principio, limita el problema de la paz al de la seguridad dado que ésta remite tanto a la relación entre los individuos como a la relación con el soberano. En cambio, aquí se sostendrá que en la política spinoziana (y en las consideraciones políticas en general, a pesar de que por lo habitual la seguridad sea la preocupación prioritaria), el último sentido de la paz -el que exige una determinada cualidad de la vida más allá de la seguridad- es el más importante. En consecuencia, este concepto de paz constituye el nudo central del problema de la práctica política orientada a la felicidad.

me detendré por el momento, si bien no ignoro que es una distinción conceptual importante.

² Se sabe que la melancolía es la pasión que lleva a un individuo a despreciar la vida civil y preferir “una vida inculta y agreste” (*ÉIV35esc*). Por analogía, es posible considerar melancólica a una sociedad cuyo *ingenium* está marcado por la pasión, por la depotenciación no tanto de los individuos que la constituyen como de la posibilidad de actuar en común y, en consecuencia, por la soledad de los mismos.

II Libertad

Uno de los efectos buscados de la paz es la libertad. Así, si antes se discriminaron dos sentidos del concepto de paz y se señaló su complejidad, derivada de esta discriminación, ahora es necesaria y posible una operación análoga con respecto a la libertad. En efecto, esa “ausencia de obstáculos” por la que ésta se caracteriza en el mismo Capítulo XIV del *Leviatán*, en el *TP* y el *TT-P* se plasma en una forma de vida y unas relaciones entre el individuo y su entorno que enriquecen la trama del concepto³.

Cabe aclarar, no obstante, que la diferencia propuesta aquí entre seguridad y paz no siempre aparece tajantemente delimitada en el *TT-P*. Es seguro, en consecuencia, que en muchas de sus ocurrencias, el término ‘seguridad’ amplíe su sentido hasta coincidir con el de ‘paz’ (en el sentido que aquí se quiere definir). Pero también es innegable que lograr que el alma y el cuerpo cumplan sus funciones plenamente implica algo diferente al simple evitar que sean objeto de ataques de los enemigos (como se dice en *TT-PV*). Asimismo, es indudable que la seguridad no deja de ser una condición necesaria para la paz. En este sentido, sólo en la medida en el Estado asume por el individuo la garantía de la seguridad, el puro carácter ‘reactivo’ de la defensa puede transmutarse en el carácter afirmativo de la acción del cuerpo y del alma, en la que resuena la idea de la virtud (otro de los objetivos que se desean según el pasaje referido de *TT-PIII*)⁴.

³ Existen conceptos en Hobbes que son aparentemente similares a lo que aquí se identifica en Spinoza, como por ejemplo el de ‘concordia’. Ésta se define por la dirección de los esfuerzos a un mismo fin (cf. *The Elements of Law*, Part I, Chapter 19, §4). No es posible ahora profundizar en esos conceptos. Sin embargo, cabe aclarar que, por un lado, Hobbes encuentra una concordia natural en los animales irracionales que difiere de la concordia artificial de los hombres (lo cual ya aleja su concepto del spinoziano porque en él la concordia está ligada a la razón). Esta concordia artificial se logra mediante la unión (el pacto) que, dice explícitamente Hobbes, no debe ser confundida con ella (cf. *The Elements of Law*, Part II, Chapter 8, §7). Por último, se observará que la concordia es consecuencia de la obediencia, según *Leviathan*, Part II, Chapter 30, relación que no se da de ese modo en Spinoza, como se verá más adelante.

⁴ En ese pasaje de *TT-PIII*, Spinoza considera que los medios para alcanzar tanto la virtud como el conocimiento (dos de los tres objetivos que se desean honestamente), los medios “residen en la misma naturaleza humana; su

Se puede ilustrar esta transformación citando sólo un fragmento muy conocido del *TT-PXX*, donde se establece que el fin del Estado “no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo, (...) no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad”, y se concluye que “el verdadero fin del Estado es la libertad”.

Se observa aquí, no obstante, que la seguridad no queda excluida como fin del Estado. En efecto, ya en el capítulo III del *TT-P* “vivir en seguridad” es uno de los tres objetos que resumen “todo cuanto deseamos honestamente”. Y el medio más adecuado para realizar en particular el deseo de la seguridad es “la vigilancia y el gobierno humano” que son posibles al “reunir las fuerzas de todos en una especie de cuerpo, que es el de la sociedad”⁵. En este pasaje, la seguridad es explícitamente la eliminación de amenazas exteriores, ya provengan de otros hombres, ya provengan de otros individuos de la naturaleza. No obstante, el fragmento de *TT-PXX* sugiere que la seguridad no es suficiente para garantizar que los ciudadanos no sean convertidos en ganado, bestias o autómatas. Esto conduce al segundo nivel del concepto.

Si la libertad es el verdadero fin del Estado, es necesario aunque no suficiente que éste garantice la ausencia de obstáculos o de amenazas exteriores a la existencia de los individuos. En efecto, si sólo de seguridad se trata, nada impide que ésta se apoye enteramente en el miedo o la soledad. Y es sabido que el miedo es el recurso propio del Estado peor organizado, cuando no

adquisición depende, pues, principalmente de nuestro propio poder o de las leyes de la naturaleza humana”. En cambio, los medios para “vivir en seguridad y con un cuerpo sano” dependen del gobierno de los objetos exteriores y de ahí la necesidad de la sociedad. Parecería, en consecuencia, que la virtud no dependiera para nada de la sociedad, que fuera posible alcanzarla por medio de la sola potencia individual. No obstante, esto es una sensación que se desprende de este pasaje solamente y que, puesta en el marco de la concepción general de la sociedad, la libertad y la virtud, adquiere un matiz diferente dado que esta última tiene, sin dudas, una dimensión social.

⁵ El deseo de seguridad, así como la idea de que la sociedad es el medio adecuado para realizarlo, se repite en *TT-PV*(GIII73), XVI(GIII191), XVII(GIII203ss).

abiertamente contrario a la libertad⁶. En consecuencia, la libertad no es tan sólo la suspensión de la amenaza del derecho/poder del otro (suspensión que garantiza la seguridad) sino una actividad que, a partir de los supuestos del sistema spinoziano, se puede decir que consiste en el despliegue del *conatus* individual y colectivo por el que también se define la paz.

III Vida

En el *TPV5* referido más arriba, Spinoza advierte con mucha precisión que: “Cuando decimos (...) que el mejor Estado es aquel en que los hombres llevan una vida pacífica, entiendo por vida humana aquella que se define, no por la sola circulación de la sangre y otras funciones comunes a todos los animales, sino por encima de todo, por la razón, verdadera virtud y vida del alma”. De aquí parece seguirse que la ‘vida pacífica’ o ‘vida humana’ es algo más que la ‘vida’ sin más. De este modo, el concepto de paz transmite al de vida su multidimensionalidad o, dicho en términos de Esposito, es el concepto de paz el que permite la superación de la vida como simple *zoé*. Pero hay también aquí algo más. Porque, a diferencia de Hobbes, la naturaleza spinoziana tampoco es ella misma simple *zoé*. Hay en el concepto de naturaleza algo de lo que Esposito identifica en la etimología del término ‘libertad’⁷ que no se define por las solas funciones biológicas.

⁶ Es interesante observar que en el *TT-P* el miedo aparece generalmente asociado al deseo de seguridad, como si la seguridad consistiera en eliminar el miedo y como si éste sólo tuviera su fuente en otros individuos de la naturaleza. Sin embargo, algunos pasajes (de hecho, los mismos), sugieren que el Estado también puede provocar miedo o bien para garantizar la obediencia (XVI), o bien como una forma de ejercer el dominio (XX). Y, de manera más enfática, Spinoza sostiene que un Estado que se apoya en el miedo no es un Estado libre. Así, en el Prefacio del *TT-P* se sostiene que el régimen monárquico disfraza con el nombre de religión “el miedo con el que se los quiere controlar [a los hombres]”. Asimismo, el *TPV6* declara que “una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza”. A continuación nos detendremos en éste y otros pasajes semejantes del *TP*.

⁷ Cf. Esposito, *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 111ss.

Una cosa es que se libere a los individuos de los peligros que puedan acechar el (normal) funcionamiento de su organismo (es decir, que se asegure la vida); si la organización es eficiente, esto se puede asegurar técnico-políticamente sin mayor dificultad. En este sentido, proponemos considerar que el de la seguridad antes que un problema político es objeto de lo que Tosei denomina la “técnica política”. Ésta es propia de la perspectiva política moderna en reacción contra la concepción escolástica de una política teórico-teleológica, que desestima la vida buena como fin de la política y concentra el arte de gobernar en la seguridad⁸.

Pero la vida humana no es tan sólo el despliegue de las funciones biológicas. Signada por la razón, “virtud y vida del alma”, la vida humana requiere de otras relaciones que van más allá de la seguridad. La seguridad conjura el miedo de los individuos a perder su vida pero, como se dijo ya, no erradica otra clase de miedo. Al igual que la paz y la libertad, el miedo también tiene más de un sentido. El miedo a perder la vida es uno de ellos, el que se relaciona con el estado de guerra. Pero hay también un temor⁹ político que hace de los hombres autómatas o bestias, que retiene su vida en una red pasional desde la forma misma del Estado y, en consecuencia, cierra los caminos del desarrollo de la razón, la virtud, la felicidad.

Así pues, en términos políticos se puede decir que la vida es humana cuando los hombres no ceden su derecho/poder hasta “el punto de dejar de ser hombres”. Es verdad que la idea de ceder el derecho hasta tal punto es absurda: según el *TT-PXVII*, tomado literalmente, implicaría una transformación de la naturaleza a

⁸ Cf. Tosei, A., “La Théorie de la Pratique et la Fonction de l’Opinion Publique dans la Philosophie Politique de Spinoza”, en *Studia Spinozana* 1(1985), pp.183-208.

⁹ Es necesario diferenciar aquí el miedo del temor. El miedo es “una tristeza inconstante surgida [como la esperanza] de la imagen de una cosa dudosa” (*ÉIII18escII*). El temor, por su parte, es “el miedo en cuanto el hombre queda dispuesto por él a evitar un mal que juzga va a producirse mediante un mal menor” (*ÉIII39esc*). Si nos referimos a la relación con el Estado, pues, sería más adecuado hablar de temor por cuanto la obediencia o la sumisión son la consecuencia de la elección del mal menor y no simplemente producto de la imaginación de un bien dudoso.

todas luces imposible¹⁰. Ahora bien, dilucidar en qué consiste ese *quantum* de derecho que los hombres reservan para sí merecería una discusión más amplia. Por el momento se puede sugerir aquí, con Tosel¹¹, que consiste en la libertad de filosofar, la libertad de opinión que defiende el *TT-P*: reservarse esta libertad hace posible que los hombres no sean esclavos dado que la discusión sobre la utilidad propia evitaría que se obedezca únicamente a favor de la utilidad de otro (*TT-PXVI*).

Puede suceder, sin embargo, que ese poder que cada individuo necesariamente reserva para sí, quede reducido a un mínimo imaginariamente imperceptible cuando en un Estado se imponen la censura y el temor -mínimo en el que reside la clave de la dominación. La potencia no puede ser cedida o sustraída por completo pero sí es posible que estas causas reduzcan la percepción, la experiencia que cada individuo tenga de su propia potencia a su mínima expresión al punto de manifestarse como impotencia.

En efecto, la inconstancia, la inseguridad en la que consisten el miedo (*ÉIII18esc* y *Def13* de los afectos) y el temor (*ÉIII*), implican impotencia. Por su parte, la censura bien puede provocar una reacción indignada y conducir a la sedición. Pero si logra aliarse al miedo, de esa conjunción resulta una autoridad “sobre los corazones” que hace que los hombres, como se dijo más arriba, prefieran complacer a otro antes que ser útiles para sí (*TPII10*) y de esa manera transforma la obediencia en esclavitud (cf. *TT-PXVI*). Por esa razón, una vida social dominada por el miedo y la censura promovidos por el gobernante no es una vida humana sino una vida en la cual los hombres están sometidos a la pasión antes que a la razón (o al menos algún afecto alegre). La vida humana, por el contrario, es aquélla en la cual los hombres

¹⁰ Cf. *ÉIVPref*. También *TPIV4* afirma que la obediencia o el ser *civitatis juris* de los ciudadanos no implica “que pierdan su naturaleza humana y adquieran otra”.

¹¹ Cf. Tosel, quien sostiene que los sistemas políticos, para alcanzar su fin de mantenerse y garantizar así la vida segura, deben permitir que los súbditos puedan expresar su opinión sobre lo que juzgan ser su propia utilidad. Sólo así se asegura la obediencia y, al mismo tiempo, el ejercicio de una forma de razón práctica que impide la reducción de la vida humana a la supervivencia (*Op. Cit.*, pp. 196 y ss.).

persiguen su utilidad según les dicta su razón y preservan su derecho a pensar. La vida humana consiste en la libertad que sólo es posible en la paz.

IV Paz, libertad, vida: un problema de práctica política

Son varios los autores que observan en la modernidad un desplazamiento de la *praxis* a la técnica política. Y se puede decir que ese desplazamiento es concomitante con otro: el de la libertad a la seguridad¹². A su vez, este doble desplazamiento coincide con la desteologización de la política entendida como la definición del bien social por parte del Estado¹³. Sin duda, Spinoza es parte de este proceso y eso es claro en su obra, en especial en dos aspectos. Por un lado, en la defensa que hace el *TT-P* de la libertad de juicio, o de razonar o de pensar, que no es mutuamente excluyente con la obediencia: ésta no es obligatoria porque constituya la realización del bien que el soberano conoce y reglamenta sino sólo porque la realización de la sociedad que se ha integrado consiste en la obediencia a la ley. Justamente porque el bien político es, en principio, la seguridad, su definición no depende de un saber -ya teológico, ya filosófico- que lo defina, sino de la ley.

Por otro lado, como observa Marilena Chauí, el *TP* “rechaza la ideología del Buen Gobierno, afirmando (...) que un Estado que dependa de la lealtad y de las virtudes privadas de los gobernantes está determinado a la inestabilidad continua, pues la seguridad y la paz dependen de la *res publicae ordinandae*, esto es, del ordenamiento institucional de la cosa pública y no de las razones privadas que los gobernantes tengan para actuar virtuosa o viciosamente”¹⁴. De ahí que se ocupe detenidamente de

¹² Análisis como el arriba citado de Tsel, sumado a los de, por ejemplo, Habermas (*Teoría y Praxis*) y Arendt (*La condición humana*) subyacen a estas afirmaciones.

¹³ Esta es una de las formas de entender la desteologización de la política que propone Esposito, *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006, p.15.

¹⁴ Chauí, M., “¿Quién le tiene miedo al pueblo?”, en *Política en Spinoza*, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2004, p. 288.

establecer el equilibrio del poder/derecho en cada forma de gobierno y la distribución de los medios de la violencia de modo tal que no sea necesario el juicio particular del gobernante o de los ciudadanos al respecto para evitar la dominación.

En este sentido, Atilano Domínguez anota a su traducción del *TT-P* (nota 353) que “Spinoza sólo trata en el *TT-P* de ‘los fundamentos del Estado democrático’ y sólo en orden al problema de la libertad religiosa y política. El *TP* trata más bien de la seguridad”. El equilibrio en la administración de los medios de la violencia es, sin dudas, un aspecto de la seguridad. Pero evitar la dominación es equivalente a promover la paz y, en consecuencia, excede la mera seguridad. En efecto, el fin de este equilibrio del que se ocupa ‘técnicamente’ el *TP* es que se mantenga cierto grado de libertad no sólo por garantizar la seguridad sino porque se orienta a que, en el mejor de los casos, se logre al máximo conducirse según la razón.

Spinoza afirma haber logrado esto último incluso en su consideración de la monarquía, dado que nunca perdió de vista “una regla”, a saber, “que el poder del rey se determine por el solo poder de la misma multitud y se mantenga con su solo apoyo” (*TP*VII31). En este contexto, la regla está referida en particular al poder del rey, pero en por referencia al poder de la multitud bien podría llamarse ‘regla de la Democracia’. Pero si esta regla vale para la forma institucional de mayor centralización de poder, no sería errado inferir de este breve párrafo una regla más general, que entienda la democracia no ya como un determinado orden institucional sino en un sentido cercano al que Matheron ha caracterizado como su “función teórica”¹⁵. Así, la regla de la Democracia vale no sólo para la monarquía sino para toda forma de organización político-institucional. Porque de no estar supuesta en un orden institucional cualquiera que éste sea, es inevitable la amenaza contra la paz, la libertad y la vida humana -y en consecuencia hasta una democracia puede ser segura pero no libre¹⁶. Esta regla, pues, ya no indica solamente la

¹⁵ Matheron, A., “La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes” en *Studia Spinozana* 1(1985), pp. 259-271.

¹⁶ Esto implica un problema: hasta qué punto la forma institucional es justamente ‘formal’ con respecto a la ‘materia’ de la dinámica pasional, hasta qué punto estos dos aspectos son independientes o interdependientes y,

organización ‘técnica’ de las instituciones políticas con vistas a la seguridad sino que encarna una preocupación práctica entendida como garantía de la conservación del poder de la multitud y regulación de su ejercicio en la vida institucional. En este sentido, es la regla que domina la dimensión más propiamente política de la paz, la libertad y la vida. Es una regla práctica orientada a la felicidad.

Tal como se sigue de la cita del *TPVII*31, la principal consecuencia de ignorar la regla de la Democracia consiste en la concentración de poder en manos del gobernante y la alienación máxima del poder de la multitud. En *TPVI*4, Spinoza critica duramente la concentración del poder y sostiene que “no es a la paz sino a la esclavitud a la que interesa que se entregue todo el poder a uno solo”. Es verdad que este capítulo está dedicado a la monarquía, y a ella se dirige la crítica. Sin embargo, la omisión de la regla de la Democracia al fundamentar un orden político o gobernar un Estado instituye una forma de relación política que concentra el poder/potencia/derecho¹⁷.

lo más importante, hasta qué punto es legítimo plantear este dualismo en la política spinoziana. No es posible desarrollar esta cuestión aquí pero espero que al menos se conceda la distinción de niveles que habilita esta afirmación de que los sistemas institucionales pueden ser todos referidos a la regla de la Democracia y en ese sentido promover (o impedir) la paz cada uno a su manera.

¹⁷ Junto con el miedo, la concentración de poder bien puede adoptar los rasgos de una dinámica de la soberbia. Ésta, observa Chauí, es una de las pasiones “más nocivas” dado que promueve todas las pasiones que conducen a la discordia y la impotencia: la abyección, la ambición y el orgullo que, a su vez, son funcionales a ella. También la indignación es promovida por la soberbia. Ésta es una tristeza (*ÉIII*22esc) que, paradójicamente, constituye una esperanza de superación de la dominación. Por ser el odio hacia quien produce un daño en otro, supone un amor o un deseo. Si los individuos pueden llegar a reconocerlo como amor o deseo común, entonces es posible que por la emulación (*ÉIII*27esc) se genere una potencia común que se oponga al soberbio. Este deseo que se opone al gobierno soberbio, más allá del deseo del bien particular y mucho más allá de la tristeza de la indignación, es el deseo del respeto de la regla de la Democracia, que el gobernante soberbio ignora; es el deseo de la paz, la libertad y la vida humana.

Cuando cada individuo reconoce en los demás este mismo deseo, nace de la multitud una potencia cuyo alcance no se puede conocer de antemano pero

V La paz después de la paz

La paz después de la paz es, entonces, la libertad, la vida humana. Esta vida humana depende principalmente de la regla de la Democracia antes que de la técnica de la seguridad. Esto no implica, desde ya, que la seguridad no sea una preocupación de los Estados, ni un supuesto de la constitución de los mismos. Lo que representa, en cambio, es un estilo de vida civil, la condición de posibilidad práctica de una cierta felicidad política. Al mismo tiempo, la paz no depende de la sabiduría de un gobernante que la defina y la ejecute, si bien en un punto depende de cómo interpretan los gobiernos el conflicto político.

En efecto, si los gobiernos no confunden la paz con la seguridad, entonces es posible que una sociedad civil se desarrolle tal como todos los individuos se desarrollan, según su naturaleza, hacia una forma más útil y potente de expresión. Si los gobiernos interpretan los conflictos políticos no como un reclamo por la paz sino como una amenaza que exige reforzar la seguridad, abandonan el camino de la libertad por el del miedo: miedo *en* sus ciudadanos y miedo *a* ellos, miedo a la potencia de la multitud que, de procurarse la paz, sería por el contrario la fuente de la potencia del mismo gobierno -lo que hace sospechar que, cuando los gobiernos no entienden la paz son culpables de sedición.

Bibliografía

Obras de Spinoza

Spinoza im Kontext Lat./Niederl.-Dt. Parallelausgabe (In Zusammenarbeit mit dem Felix Meiner Vlg., mit den neuen Übersetzungen Bartuschats u.a., ergänzt um Originaltexte nach der Heidelberger Akademieausgabe 'Spinoza Opera' (Gebhard)) [CDR] Berlin, 2006.

que seguramente es una expresión de poder que no pasa sin consecuencias políticas e institucionales.

Traducciones citadas

Ética demostrada según el orden geométrico (É), Madrid, Alianza, 1998, traducción de Vidal Peña.

Tratado Político (TP), Madrid, Alianza, 1986, traducción de Atilano Domínguez.

Tratado Teológico-Político (TT-P), Barcelona, Altaya, 1997, traducción de Atilano Domínguez.

Obras de Hobbes

Leviathan of the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil en *The English Works of Thomas Hobbes* (Molesworth Edition corregida con la edición de 1651) The Past Masters Series Bibliographic Database [CDR] Folio Bound Views, 1994.

The Elements of Law en *The English Works of Thomas Hobbes* (Molesworth Edition, corregida con la edición de 1651) The Past Masters Series Bibliographic Database [CDR] Folio Bound Views, 1994.

Otras fuentes

Chauí, M., “¿Quién le tiene miedo al pueblo?” en *Política en Spinoza*, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2004.

Esposito, R., *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006.

Matheron, A., “La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes” en *Studia Spinozana* 1(1985), pp. 259-271.

Tosel, A., “La Théorie de la Pratique et la Fonction de l’Opinion Publique dans la Philosophie Politique de Spinoza” en *Studia Spinozana* 1(1985), pp.183-208.

Apto para muchas cosas. Cuerpo humano y cuerpo político

Guillermo Ricca (UNRC)

La pregunta que articula estas notas es ¿qué se sigue de la concepción del cuerpo como individuo complejo en relación a lo político en Spinoza? La cuestión, como intentaré mostrar, se refiere a las relaciones entre ontología y política y al lugar de la imaginación en esas relaciones. Dicho de otro modo: qué vínculos hay entre la constitución de un cuerpo complejo, la “humanidad” de ese cuerpo y su aptitud o disposición política. Una posible respuesta a esta pregunta quizá nos permita una interpretación de la inversión del orden deductivo de la *Ética* a partir de E, II y una aproximación a la ambigüedad de lo imaginario —como sugiere Bertrand¹— entre el cuerpo singular y el cuerpo de la multitud.

Como es sabido el *De Deo* procede desde la definición de la esencia infinita de Dios a sus modos o afecciones (E, I, 16). El *De Mente*, en cambio, procede a la inversa: parte de la definición de una cosa finita (E, II, def.1): el cuerpo como una determinación del atributo extensión. La referencia al corolario de E, I 25 no deja lugar a dudas. Algunos ven aquí la acogida de una perspectiva fenomenológica complementaria a la perspectiva ontológica². Una perspectiva meramente fenomenológica no podría explicar las afecciones del cuerpo más que en términos de azar o de fortuna. En el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* las limitaciones de tal perspectiva ya estaban esbozadas³. Ahora

¹ Bertrand, M, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, 1983, PUF, p. 136.

² “Ce renversement fait que les premières propositions accueillent parallèlement à la perspective ontologique une perspective phénoménologique, préparé par le verbe sentir des axiomes 4 et 5 ou encore par E, II, 13, cor. Les deux perspectives ont vocation à se compléter et se corriger mutuellement”. Vinciguerra, L, *Spinoza et le signe, la genèse del'imagination*. Paris, 2005, Vrin, p. 97.

³ “Para sacar una conclusión a partir de otra cosa, procedemos así: una vez que hemos percibido claramente que nosotros sentimos tal cuerpo y no otro cualquiera, de ahí, repito, concluimos claramente que el alma (anima) está unida al cuerpo, ya que esta unión es causa de esa sensación; pero cómo sea

bien, el paréntesis abierto por el pequeño compendio de física entre las proposiciones 13-14 de E, II reorienta la experiencia del cuerpo —calificado aquí de *humano*— hacia su comprensión genética a partir de leyes físicas, es decir, complementa ontológicamente la visión fenomenológica operada por la inversión deductiva de E, II.

La terminología utilizada en TIE para referirse a la unión del alma con el cuerpo es *sentire /sensatio*. En E, II estos vocablos desaparecen y ceden su lugar al término *affectio*. Este vocablo tiene una larga historia de usos que se remonta a Cicerón. En *De Inventione Rethorica*, se encuentra esta definición: “Adfectio est animi aut corporis ex tempore aliqua de causa commutatio” (cambio súbito del estado moral o físico debido a alguna causa). El aspecto moral de la afección desde una perspectiva más estoica se encuentra también en Cicerón; así, en las *Disputaciones Tusculanas*: “rectae animii adfectiones virtutes appellantur” (las virtudes de las almas rectas son apeladas por las afecciones), o en el libro V de las mismas *Disputaciones*, la fortaleza (fortitudo) es definida como una *adfectio animi*, máxima ley a la hora de soportar todas las cosas con docilidad y conservar la estabilidad del juicio en esas mismas cosas⁴. Para Tomás de Aquino no hay diferencia entre pasión y afección según la teoría de las pasiones en la I-IIae. Tomás intenta conciliar las posiciones de los estoicos y de Aristóteles a la vez que la influencia estoica en san Agustín, con su propia visión moderada de las pasiones en términos morales: tal es el tratamiento que se concede a las pasiones a lo largo de las 27 cuestiones de la *Summa Theologiae*⁵. Descartes utiliza *affectio* como sinónimo de *qualitas* y *affectus* en el sentido de pasión (*passio*). Así en *Las Pasiones de l'ame*, en el artículo 25 se utiliza el plural *affections de notre corps* en el sentido

esa sensación y esa unión no podemos entenderlo, en absoluto, de esa forma” Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, Madrid, Alianza, 2006, trad. y notas de Atilano Domínguez, p. 85. (G, II, 11g).

⁴ Cicerón, M, *Tusculanorum Disputationum*, Liber V, XXIV, 53, Gottingen, 1829, p.287.

⁵ Cf. De Aquino, T, *Summa Teológica*, I-II, q, 22-24. Madrid, 1999, BAC, p.234

general de pasión o modificación del ánimo; en el artículo 83 se utiliza el singular *afectio* como sinónimo de *afecto*⁶.

En Spinoza aunque no son extrañas las referencias clásicas, el uso de *affectio* no tiene valor moral y no se identifica con todo el campo semántico del afecto (*affectus*), aunque ambos términos se deriven del verbo *afficere* cuyo uso más común es la voz pasiva. *Affectus est* aparece en la *Ética* en el *De mente*, es decir en la segunda parte (E, II, 9)⁷ y se repetirá otras ciento cuatro veces a lo largo de toda la obra. En este primer uso se indica algo fundamental para nuestro interés: una cosa cualquiera existente en acto es una cosa afectada. El cuerpo existe como cuerpo afectado. Tiene a Dios como causa en tanto la cosa singular es afectada por otra cosa singular existente en acto y así hasta el infinito. Dios es causa primera en sentido *absoluto*, como dice el mismo Spinoza, pero es causa *determinada*, sólo en la afección de sus modos finitos que expresan de cierto y determinado modo la potencia común de la naturaleza.

En Spinoza *affectio* es a la vez el acto de afectar y el estado o disposición que de allí resulta. Se conserva así el sentido clásico de la modificación *ex tempore*, ya que la afección es todo aquello que sucede a alguna cosa: *quicquid contingit*, dice Spinoza en E, II, 9 cor. Pero *affectio* también tiene otro empleo: definir el modo. Spinoza utiliza el plural *affectiones* que hace referencia a otro plural: la infinidad de atributos que constituyen la substancia (E, I, def. 5)⁸ y es el mismo término *affectio* el que es utilizado también para designar las modificaciones del cuerpo y del alma⁹. En un sentido general, puede decirse que *affectio (nes)* son los modos mismos¹⁰. En un sentido particular, el de E, II, *affectio* es

⁶ AT, XI, 327; Descartes, R, *Las pasiones del alma*, Madrid, 2005, Edaf, p. 74; 117.

⁷ Gebhardt, II, 92.

⁸ Gebhardt II, 45.

⁹ Respecto al uso de *affectio* en relación a la unidad de cuerpo y alma (*mens*), desde la perspectiva de E,III, cf. Jaquet, Ch., *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris, 2004, PUF, p. 85-101.

¹⁰ "Les affections (*affectio*) sont les modes eux mêmes. Les modes sont les affections de la substance ou de ses attributs" Deleuze, G, *Spinoza, Philosophie Pratique*, Paris, 1981, Ed. De Minuit, p. 68.

la constitución y modificación de un cuerpo existente en acto. Por eso puede decirse que aquello que una ontología y una fenomenología spinozianas tienen en común lleva ese nombre.

Ser afectado es estar desde siempre en un punto de vista. El punto de vista singular de la idea de cuerpo que Spinoza, de manera inesperada califica como “humano” en el texto de *Ética* II (E, II, post; E, II, 14). En otras palabras, la teoría física acerca de la constitución de los cuerpos deviene teoría de la constitución del cuerpo *humano*. No hay un estado inicial de lo humano que sería algo así como un “grado cero de la afección”. Ser humano es tener un punto de vista a partir de las afecciones corporales. Eso que somos —una idea de un cuerpo existente en acto— no sería nada sin aquello que percibimos: nuestras afecciones. Ahora bien, eso que somos, lo somos también según condiciones que son válidas para todo ser singular. Esto quiere decir en primer lugar que la humanidad de un cuerpo no está decidida de antemano por ninguna condición metafísica. En esto también Spinoza rompe con la tradición adámica.

¿Qué significa que lo humano se conciba como afección? El punto de partida de la respuesta a esta pregunta no es una demostración; Spinoza lo dice en un corolario, justo antes de “sentar previamente algo sobre la naturaleza de los cuerpos”¹¹. Más específicamente, esa respuesta comienza por una *sensación*: “El cuerpo humano existe tal como lo sentimos” (E, II, 13, cor)¹² (*Corpus humanum prout ipsum sentimus existere*), es decir, “en la medida en que” lo sentimos. Dicho de otra manera: ninguna idea de cuerpo puede ser dada si ese mismo cuerpo no es, en la misma medida (*prout ipsum*), un cuerpo afectado. De ahí la singularidad de esa idea, su estar ya, constitutivamente, en un punto de vista (o perspectiva fenomenológica). Dicho de otro modo: la humanidad es un proceso de constitución que se inicia en nosotros como afección. Proceso expuesto a todos los riesgos que supone el despliegue de la existencia en un campo de potencias desiguales¹³.

¹¹ Spinoza, *op.cit.*, p, 128.

¹² G, II, 96.

¹³ Cf. Montag, W, *Cuerpos, masas, poder*, Madrid, 2008, Tierra de Nadie. Ver también: Jaquet, Ch, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions, passions chez Spinoza*. París, 2004, PUF, pp.23-38. El tratamiento de

Una ontología de la afección procede según los postulados de E, II.: “Algunos de los individuos que componen al cuerpo humano son fluidos, otros, blandos, y otros, en fin, duros”¹⁴; y: “Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada a chocar frecuentemente con otra parte blanda, altera la superficie de ésta y le imprime una suerte de vestigios del cuerpo externo que la impulsa”¹⁵.

¿Qué son esos vestigios (*vestigia*)? El término no aparece en TIE, y tiene un uso poco específico en TTP. En la *Ética*, en cambio, tiene un alcance semántico bien definido. En total aparece seis veces, tres de estas ocurrencias tienen lugar en E, II. Una es su definición genética en el V postulado, las otras dos corresponden a E, II, 18 donde se define la memoria y su funcionamiento a partir de signos. En todos los casos Spinoza utiliza el plural *vestigia*. En primer lugar, los *vestigia* son la materia que hacen posible las imágenes; puede decirse que una imagen es el resultado de una serie de *vestigia*, efectos a su vez, de choques frecuentes entre partes fluidas y partes blandas del cuerpo humano con otros cuerpos. Esos efectos son aquello que el postulado V llama “impresión” (*imprimit*). La frecuencia de estas impresiones da lugar a la producción de imágenes. Es necesario para que se produzca una imagen que haya una cierta duración de los *vestigia*, duración que es el resultado de una acción repetida, de un cierto hábito de impresiones.

Hay una mecánica sutil de los *vestigia*. Esa mecánica tiene implicancias significativas, como lo anuncia E, II, 16 y como lo desarrolla, en términos de una teoría de la imaginación, E, II, 17. Por eso algunos lectores de estos temas de la *Ética* hablan de una *semiofísica* en relación a la teoría de constitución y modificación del cuerpo humano¹⁶. En otros términos, el modo como se

Warren Montag introduce una dimensión del problema que sólo podemos mencionar aquí: el de la imitación de los afectos. Chantal Jaquet, por su parte desarrolla a la ruptura de Spinoza con Descartes a propósito de los afectos. Como en este trabajo nos centramos más en aspectos ontológicos que en aspectos psicológicos del problema, sólo podemos mencionarlos como parte de nuestro marco de referencia.

¹⁴ Spinoza, *op.cit.*, p. 137. G, II, 102II.

¹⁵ *Ibid.*, p. 137, G, II, 103V.

¹⁶ Vinciguerra, L, *op.cit.*, p. 136.

constituyen y se relacionan los cuerpos está atravesado por una cierta *poiesis* que refuerza el postulado según el cual lo humano supone estar *en un punto de vista*. Si en toda afección está implicada (*involvit*) la naturaleza de un cuerpo exterior y el alma humana la percibe, también es cierto que “las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores” (E, II, 16, cor2)¹⁷. El objeto propio de una idea semejante es una *imagen*: “llamaremos imágenes de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas” (E, II, 17, esc.)¹⁸.

En el mismo escolio Spinoza aclara que “las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas no contienen error ni vicio alguno”¹⁹. En algún sentido es imposible no imaginar. El imaginar se sigue de las afecciones. Del mismo modo a lo “humano” le es imposible salirse de la perspectiva que inauguran las afecciones del cuerpo, ya que se constituye a partir de ellas, como parece confirmarlo el mismo Spinoza al referirse a la condición de “inhumano” de aquél que ni siquiera es capaz de conmiseración (E, III, 27; IV, 50).

¿Qué es en definitiva un punto de vista si no una perspectiva? Esa perspectiva es constituida. Puede hacerse más compleja, puede transformarse, puede cambiar su punto de fuga, pero nunca somos fuera de alguna perspectiva. Es lo que manifiesta Spinoza con un ejemplo que se repite en la *Ética*: “no imaginamos que el Sol esté próximo porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque el alma concibe el tamaño del sol en la medida en que el cuerpo es afectado por él” (E, IV, 1, esc.)²⁰, de lo cual Spinoza concluye de manera provocativa que “aún las imaginaciones que engañan al alma no son contrarias a lo verdadero”. Aún en el orden de lo imaginario, un punto de vista es el resultado de una cadena de causas. Aunque el alma las ignore no por eso las suprime.

¹⁷ Spinoza, *op.cit.*, p. 139, G, II, 104.

¹⁸ *Ibid.*, p. 141; G, II, 105-106.

¹⁹ *Ibid.*, p. 142.

²⁰ *Ibid.*, p. 291.

Filippo Mignini, en un estudio ya clásico sobre la imaginación en Spinoza, dirá que “si la conquista fundamental de la naciente óptica moderna puede ser interpretada fielmente y sus consecuencias traducidas en varios campos de la reflexión filosófica, no es exagerado afirmar que tal programa se ha realizado en modo riguroso en la filosofía de Spinoza”²¹. Esa conquista fundamental, como sabemos, tiene que ver con las transformaciones operadas en las teorías de la visión, con la nueva conciencia del significado “poiético” de las imágenes sensibles y con las determinaciones de la cualidad en la naturaleza que, para Spinoza, deben ser atribuidas todas ellas a la imaginación con la sola excepción del movimiento y la quietud, cualidades de la extensión²².

En el ámbito de las artes, transformaciones análogas habían comenzado en el *quattrocento*. En el plano de la pintura, con los desarrollos de la perspectiva que van desde Brunelleschi hasta la polémica de Bosse con la academia francesa en 1660²³. En el ámbito de las letras, el retorno de la retórica horaciana y las transformaciones en el drama isabelino pueden considerarse expresiones de un mismo movimiento cultural: la proliferación de múltiples y variados puntos de vista sobre una realidad dada como plano observable²⁴.

²¹ Mignini, F, *Ars Imaginandi, Apparenza e rappresentazione in Spinoza*. Napoli, 1981, Ed. Scientifiche Italiane.

²² Alexandre Koyré ha mostrado que algunas de estas ideas —como la relatividad de la percepción del espacio, por ejemplo— estaban presentes en Nicolás de Cusa y en Giordano Bruno. Cf. Koyré, A, *Del mundo cerrado al universo infinito*, México, 2000, Siglo XXI, p.19-21.

²³ “Desde el siglo XVII, ciertos espíritus osados habían entrevisto la existencia de un problema. Aquí reside, efectivamente, la verdadera explicación de la querella surgida entre Bosse y la Academia hacia 1660. Siguiendo al matemático Desargues, Bosse preconizaba un sistema de perspectiva en el que se mostrasen las cosas *no como el ojo las ve, sino tal como las leyes de la perspectiva las imponen a nuestra razón*. Nadie había comprendido entonces el alcance de la cuestión planteada de ese modo aunque se acerca al concepto de Descartes relativo a las dimensiones múltiples del espacio”. Francastel, P, *La realidad Figurativa I*, Barcelona, Paidós, 1988, p. 180-181.

²⁴ Erich Auerbach cifra la diferencia entre la tragedia clásica y la tragedia de Shakespeare en la proliferación de personajes y de perspectivas dramáticas en este último. “En la tragedia isabelina, y especialmente en Shakespeare, la

Alexandr  Matheron ha puesto de manifiesto el vínculo de continuidad entre la física spinocista del cuerpo humano y la teoría del cuerpo político. Matheron habla de un *contrato físico* entre partes de la naturaleza, análogo al *contrato social* entre los seres humanos, “resultado necesario de las relaciones de fuerza que caracterizan el estado de naturaleza de la humanidad”²⁵. Si hay una continuidad entre ontología y política en Spinoza como sugiere Matheron, ésta puede ser pensada, no obstante, sin necesidad de recurrir a la figura jurídica del contrato y sin recurso a la analogía.

Si una soberanía absoluta es aquella que descansa sobre la potencia de toda la multitud (TP, VIII, 3), se debe a que las potencias singulares, en tanto que *perspectivas* son en alguna medida irreductibles²⁶. Dicho de otro modo, la fenomenología y ontología de la afección que gobierna la constitución de los individuos complejos es la misma que rige en las modificaciones de unos a otros por la impresión de *vestigia*, por la *poiesis* de los signos y aún por las demostraciones racionales que son “los ojos del alma” (E,V, 23, esc.). Prácticas que se inscriben en una superficie que no es otra que el cuerpo, o mejor, los cuerpos. Una ontología política en este sentido podría ser pensada de acuerdo a la formulación de E, IV, 38: “Aquello que propicia que el cuerpo

conciencia perspectivista se ha hecho natural...La economía de la pieza de Shakespeare no puede ser más pródiga y pone de manifiesto el gozo que experimenta en la creación de los más diversos fen menos vitales”. Auerbach, E, *Mimesis*, México, 1979, FCE, p. 302-303. Sobre el retorno de Horacio en el seiscientos, al punto de convertirse en la “Vulgata letrada del seiscientos”, cf. Santiago, H, *Spinoza e o cartesianismo. O estabelecimento da ordem nos Principios da Filosofia Cartesiana*, S o Pablo, 2004, pp.32-45.

²⁵ “Aussi les corpora simplic ssima, par le seul jeu du déterminisme universel, doivent-ils s’unir pour donner naissance à des individus encore plus composés, etc., à l’infini. C’est là ce que l’on pourrait appeler le contrat physique: résultante nécessaire des rapports de force qui caractérisent l’état de nature de l’Univers, comme le contrat social est la résultante nécessaire des rapports de force qui caractérisent l’état de nature de l’Humanité” Matheron, A, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, 1968, Les  ditions du Minuit, p. 37-38.

²⁶ Cf. al respecto el excelente estudio de Antonio Negri, “Reliqua desiderantur. Conjetura para una definición del concepto de democracia en el último Spinoza” en Negri, A, *Spinoza Subversivo*, Madrid, 2000, Akal, p. 56-86.

humano sea afectado de muchísimos modos, o aquello que le hace apto para afectar a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado, o para afectar a otros cuerpos de muchísimas maneras; y, por el contrario, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto²⁷.

En el *Tratado Político*, en una referencia al Maquiavelo de los *Discorsi*, el mismo Spinoza sugiere una continuidad entre la lógica de la afección que rige en el cuerpo humano y en lo político como cuerpo: tanto al Estado como al cuerpo humano “se le agrega diariamente algo que de vez en cuando necesita curación”²⁸. La frase de Maquiavelo que cita Spinoza pertenece, en realidad, al *De sanitate tuenda* de Galeno, es decir, viene de la jerga médica.

Dado que los *vestigia* (lo que se agrega) se transforman en imágenes y éstas, por la costumbre y el uso, tienden a condensarse en signos, es indudable que la imaginación ocupa un lugar decisivo en una política que se concibe geométricamente desde las premisas del compendio de física. En algún sentido hay que decir que no hay otra política que una política de los signos, o de la imaginación. Como afirma Bertrand, aquí se pone de manifiesto la ambigüedad de lo imaginario: el signo es el lugar del prejuicio, de la superstición, de la costumbre inscripta por el uso; podríamos decir: por la recurrencia de los *vestigia* (E, II, 40, esc.). Es el lugar del miedo y de su instrumentación alienante. Pero también es el lugar de lo social, o la materia en que lo social toma cuerpo²⁹, como “afecto común” y podría decirse, como *mimesis* de la razón en el Estado, en forma de “derechos”³⁰ y de “utilidad común”. Es decir, el signo puede ser también el lugar en

²⁷ La culminación de esta ética de la afección múltiple será expresada en E, V, 39: “Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas tiene un alma cuya mayor parte es eterna”. Al respecto, cf. Negri, A., *La anomalía salvaje, ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*. Barcelona, 1993, Anthopos, p. 279-282.

²⁸ Spinoza, *Tratado Político*, ed.cit, p. 233.

²⁹ Cf. Bertrand, *op.cit*, 136-137.

³⁰ Cf. Spinoza, *Tratado Político*, § 9, ed, cit, p. 240. *Ética*, IV, 73, ed.cit, p. 365. Respecto a la imaginación como lugar de encuentro entre afectos y razón, cf. Altini, C., “Spinoza, lector de Maquiavelo” en *La fábrica de la soberanía, Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, Buenos Aires, 2005, Cuenco de Plata, p. 119-145, especialmente p. 143.

el que se constituye una comunidad animada más por la esperanza que por el miedo. De ahí que las deliberaciones, o la multiplicidad de voces y miradas en lo tocante a la *res publica* sean altamente valoradas en el *Tratado Político* y, por el contrario, no haya señales de ningún tipo de nostalgia por la figura de un “rey filósofo”³¹. Spinoza no deja de advertir reiteradamente en el *Tratado Político* sobre los riesgos de entregar el poder en manos de uno solo³².

Como tampoco deja de advertir, en otros pasajes de inspiración maquiaveliana, sobre el carácter ilusorio de una política de la razón. Una política de la razón sería posible en una sociedad sólo habitada por sabios, es decir, en una sociedad en la que no hiciera falta la política. Para una política semejante, la *Ética* reserva el nombre de *amistad*. Ahora bien, podemos preguntarnos: ¿de dónde ha de venir el componente racional de una política que no sea mera expresión de la vida pasional en tanto vida alienada o vida de servidumbre? Siguiendo los pasos que nos han conducido hasta aquí, el encuentro entre razón e imaginación no puede venir más que de la *multiplicidad de afecciones* o, como señalamos anteriormente, de una *aptitud para la afección múltiple*. En un breve pasaje del *Tratado Político*, Spinoza opone “soledad” a “sociedad” como metáfora de la servidumbre: “Aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad”³³. En palabras de Antonio Negri, “en el estado de naturaleza dominan miedo y soledad —de ahí el deseo de seguridad en la multitud—. El paso a la sociedad no representa una cesión de derechos, sino un paso hacia adelante ...que en sí y para sí suprime el miedo”³⁴. Paradójicamente, a contrapelo de una

³¹ Cf. Spinoza, *Tratado Político*, ed.cit, p. 230; sobre este tema, Tatián, D, “Imaginación y política” en *Spinoza, el amor del mundo*. Buenos Aires, 2005, Altamira.

³² Spinoza, *op.cit*, p. 130;172.

³³ *Ibid*, p. 128.

³⁴ Negri, A, “El Tratado Político o la fundación de la democracia moderna” en *Spinoza Subversivo*, Madrid, 2000, Akal, p. 48

modernidad que hará de la figura de lo *propio*³⁵ una tradición a la hora de pensar la comunidad, para Spinoza sólo desde lo múltiple es posible discernir lo común.

³⁵ Cf. Espósito, R, *Communitas, origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, 2006, Amorrotu, p. 21.

La filosofía de Spinoza y la biopolítica: cuerpo, potencia y libertad

Pablo Martín Méndez (UBA)

La servidumbre humana: ese gran misterio que todavía no alcanzamos a comprender con la suficiente claridad. Aquí y allá, en todas las épocas, e incluso en la nuestra, observamos hombres que aceptan gustosos el yugo que los oprime; hombres que se irritan y entristecen frente a cualquier variación que amenace la continuidad de su esclavitud. Entonces, se exige más seguridad y predecibilidad, es decir, que las mismas afecciones se sucedan una detrás de la otra: alimentación, trabajo, descanso y, quizá en algunos momentos, pequeñas distracciones previamente administradas y pautadas. Es así como pensamos que tienen que ser las cosas, es así como nos aferramos a un poco más de lo mismo, a eso que solemos llamar vida. Pero cuando imaginamos que existe algo que impide la continuidad de nuestras afecciones y no nos permite perseverar en lo que somos, simplemente odiamos, ya sea a la cosa que creemos es causa de nuestros perjuicios, ya a nosotros mismos por creernos culpables de todos nuestros males. Y, ciertamente, ese odio sólo puede disminuir si imaginamos que la cosa odiada ha sido destruida. Entonces, nos alegramos, estamos satisfechos con nosotros mismos e incluso amamos a quien nos haya auxiliado en medio del miedo y de la desesperación; a quien, en fin, nos haya devuelto la esperanza de que las cosas seguirán siendo iguales.

Ahora bien, ¿de dónde proviene toda esta satisfacción por nosotros mismos y todo este amor por el poder garante del bienestar sino de una gran tristeza e impotencia de ánimo? Quizá por esto Baruch de Spinoza haya sido en su época tan perseguido e injuriado: por demostrar que el amor con el cual nos aferramos a nuestros bienes, a nuestras costumbres, a nuestra religión y al poder que nos protege, no es más que un sentimiento de esclavos. Entiéndase bien, un sentimiento de esclavos que nos aleja de todo lo que podemos, que nos impide afectar y ser afectados de muchísimos modos, un sentimiento que, en última instancia, nos separa de la vida.

Sucede que los hombres, al ser parte de la potencia infinita de la Naturaleza, están sometidos necesariamente a un sinnúmero de afecciones que los determinan de diversos modos. De cada una de estas afecciones nace un deseo, y de cada deseo, un cierto grado de potencia:

“según cada cual es afectado por causas externas de tal o cual especie de alegría, de tristeza, de amor, de odio, etc., esto es, según su naturaleza esté dispuesta de tal o cual modo, así su deseo será una vez tal, otra vez cual, y es necesario que la naturaleza de un deseo difiera tanto de la naturaleza de otro cuanto difieren entre sí los afectos de los cuales nace cada deseo”¹.

En otras palabras, cuando estamos afectados por la alegría nuestra potencia es favorecida o aumentada y no deseamos más que conservarnos en ese estado; y por el contrario, cuando estamos afectados por la tristeza nuestra potencia es disminuida y todo nuestro esfuerzo, es decir, todo nuestro deseo, consiste en tratar de alejar esa tristeza. Lo importante aquí es que los diferentes grados de potencia no se explican por nosotros mismos, sino por la potencia de las causas externas que afectan a nuestro cuerpo de un modo u otro. Es decir, que la mayoría de las afecciones que nos producen alegría no son en verdad más que placeres, pues no se refieren al cuerpo en su totalidad, sino sólo a una de sus partes. De manera tal que el deseo nacido de esa clase de afectos es un esfuerzo por conservar nuestro ser que no tiene en cuenta al resto del cuerpo; un deseo que, por eso mismo, nos impide afectar y ser afectados de otros modos. Paralelamente, el alma es determinada a pensar sólo en ciertas partes del cuerpo y en ciertas cosas que afectan a esas partes del cuerpo. Bajo estas condiciones, los hombres son inducidos a formar ideas confusas y mutiladas, es decir, *ideas inadecuadas* tanto de sí mismos como del mundo que los rodea.

Spinoza nos muestra cómo esas *ideas inadecuadas* se encadenan entre sí y se suceden necesariamente formando dicotomías insalvables. La primera consiste en que los hombres se conciben a sí mismos como una sustancia separada de la

¹ Spinoza, B., *Ética*, FCE, Buenos Aires, 2005, p. 150.

sustancia infinita de la naturaleza, como “un imperio dentro de otro imperio”². En efecto, los hombres creen ser libres, “puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, pero no piensan, ni en sueños, qué causas los disponen a apetecer y a querer, porque las ignoran”³. La segunda dicotomía consiste en considerar a todas las cosas de la Naturaleza como un medio o un obstáculo para alcanzar un fin, esto es, la propia utilidad. Finalmente, los hombres juzgan como buenas a las cosas que les son más útiles y como malas a aquellas que no los benefician o los perjudican. De este modo, el hombre y la naturaleza, lo útil y lo inútil, el Bien y el Mal, se convierten en esas nociones dicotómicas y universales que tienden a explicar y a subsumir todo lo infinitamente singular.

Nótese que estas *ideas inadecuadas* no sólo disponen al alma de cierto modo, sino también al cuerpo, pues nuestro esfuerzo en imaginar como presente a todo aquello que consideramos bueno y en alejar a todo lo que consideramos malo, es igual y simultáneo al esfuerzo o potencia del cuerpo. En otras palabras, nos esforzamos para que las cosas que tenemos por buenas existan y para que las cosas que imaginamos como malas sean destruidas; en fin, nos esforzamos en perseverar en nuestras afecciones y en las ideas de las mismas. Sin embargo, toda ruptura de esta concatenación de afecciones y de sus ideas, nos hace dudar de que se produzcan las cosas que deseamos, nos hace víctimas de grandes miedos y temores. Tal como lo define Spinoza, el miedo es una “tristeza inconstante nacida (...) de la imagen de una cosa dudosa”⁴. Es una tristeza inconstante porque se encuentra unido a una alegría también inconstante: la esperanza. En efecto, una vez que comenzamos a dudar, fluctuamos constantemente entre el miedo de perder las cosas que amamos y la esperanza de que todo siga siendo igual. Fluctuamos entre estados de tristeza y de alegría que se suceden uno detrás de otro.

Precisamente de estas afecciones, precisamente del miedo y de la esperanza, surgen todos esos prejuicios que conducen a los hombres a la más severa esclavitud y que Spinoza denuncia

² *Ibid.*, p. 102.

³ *Ibid.*, p. 44.

⁴ *Ibid.*, p. 119.

incansablemente. El miedo y la esperanza disponen a los hombres a creer en casi cualquier cosa: “el más ligero motivo les hace esperar mayores bienes o temer mayores males. (...) forjan ficciones sin fin e interpretan a la Naturaleza de formas sorprendentes, cual si toda ella fuera cómplice de su delirio”⁵. Como ya se ha mencionado, los hombres juzgan a todas las cosas según la “disposición de su cerebro”; por lo cual, tienden a imaginar que existe una suerte de Rector Superior que desea ser amado por ellos y que posee la libertad de dirigir a todo el universo en beneficio o en perjuicio de los mismos. Es necesario entonces, que todo aquello que conduce al culto de Dios sea imaginado como el mayor de todos los bienes, como el Bien mismo; y que, por el contrario, el Mal consista en toda impiedad o indiferencia frente a Dios. De este modo, surge lo que quizá haya llegado a ser la más terrible de todas las *ideas inadecuadas*: la superstición religiosa.

Ciertamente, en su época Spinoza fue testigo de los modos en que el poder monárquico se servía de esta clase de superstición para contener y dominar a los hombres. De aquí su tan conocida pero esclarecedora afirmación: “el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación”⁶. Así Spinoza nos está mostrando algo sumamente fundamental acerca del poder: el hecho de que, para asentar y conservar su dominio, para asegurar la obediencia, el mismo necesita afectar de algún modo al cuerpo y al alma de los hombres. En el caso del poder monárquico, la obediencia se consigue sobre todo a través de miedo a Dios y a los poderes sobrenaturales; lo cual explica el interés de los monarcas y demás eclesiásticos por mantener la superstición religiosa: “Pues saben que, quitada la ignorancia, se quita el estupor, esto es, el único medio que tienen de argumentar y salvaguardar su autoridad”⁷. Sin embargo, deberíamos

⁵ Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 62.

⁶ *Ibid.*, p. 64.

⁷ Spinoza, B., *Ética*, op. cit., p. 47.

preguntarnos qué sucede cuando el poder ya no puede recurrir a la superstición religiosa en tanto instrumento de control sobre las almas y los cuerpos de los hombres.

Hay un punto en la historia en que el poder abandona a la superstición religiosa para recurrir a nuevas formas de dominio, a nuevas maneras de afectar y conducir a los hombres. Quizá este cambio se deba a que los hombres fueron adquiriendo una disposición contraria a aquella que los conducía a imaginar a un Dios todopoderoso capaz de beneficiarlos y de castigarlos y, por eso mismo, contraria a la *idea inadecuada* de superstición religiosa. Quizá la expansión de la industria y del comercio, la acelerada urbanización y el desarrollo de la ciencia experimental, fueron algunas de las causas que dispusieron al cuerpo y al alma de los hombres de un modo nuevo y diferente. En cualquier caso, la cuestión fundamental es que a partir del siglo XVIII el poder desarrolla nuevos mecanismos destinados a intervenir en la vida de los hombres, a intervenir en los hombres en tanto cuerpos vivientes. Se produce entonces lo que Michel Foucault ha denominado acertadamente como *biopolítica*, es decir, la entrada de la vida humana en los cálculos explícitos de un poder devenido en agente de transformación de la vida misma⁸. Precisamente, lo que hasta ahora se ha mencionado acerca de la filosofía de Spinoza puede ayudarnos a pensar hasta qué punto la *biopolítica* conduce a los hombres a nuevas formas de servidumbre, nuevas formas que ya no se sustentan en la superstición, sino en otras afecciones e ideas. Pero veámoslo detenidamente.

En su análisis del *dispositivo de la sexualidad*, Foucault señala algunos de los modos en que el poder afecta al cuerpo: “El poder que (...) toma a su cargo a la sexualidad, se impone el deber de rozar los cuerpos; los acaricia con la mirada; intensifica sus regiones; electriza superficies; dramatiza momentos turbados. Abraza con fuerza al cuerpo sexual”⁹. “Rozar”, “acariciar”, “electrizar”, son ciertas maneras de afectar al cuerpo en una de sus partes, haciendo surgir del mismo algún grado de potencia, esfuerzo o apetito. Si bien en el régimen monárquico el tirano y el

⁸ Foucault, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2006.

⁹ *Ibid.*, p. 58.

esclavo estaban unidos por el deseo que nace del miedo y de la tristeza; ahora, en cambio, es posible pensar que ambos están unidos sobre todo por el deseo que nace del placer. Por un lado, el placer de perseguir, de observar e interrogar, de palpar y de sacar a la luz; por el otro, el placer de ser perseguido, observado e interrogado, de ser palpado y puesto al descubierto. Lo más importante, según Foucault, es que tendemos a creer que toda nuestra verdad, todas nuestras posibilidades de liberación, residen en aquello que el poder nos hace hablar o confesar. Tal es el caso de los *dispositivos de la sexualidad* destinados a producir toda una *economía del placer* que es paralela a un ordenado *régimen de saber*, a una *verdad regulada*¹⁰. Se puede decir entonces que a nivel local el poder extrae y solidifica ciertos deseos o placeres del cuerpo, para luego clasificarlos, ordenarlos y regularlos a nivel global. De un lado los comportamientos individuales, del otro los índices y estadísticas, y ambos confluyendo en la formación de ciertas ideas acerca de los hombres, de sus cuerpos y de las cosas que los rodean. Ahora bien, resulta claro que esas ideas siguen siendo inadecuadas, pues se producen a partir de determinados procedimientos de intensificación de algunas partes del cuerpo en detrimento de las demás. Esta disposición del cuerpo y del alma nos hace capaces de actuar, imaginar y desear, de ciertos modos y no de otros; nos conduce a ciertas alegrías y tristezas; a imaginar que existen cosas útiles e inútiles, cosas buenas y malas; nos hace, en fin, desear al poder, perseverar en nuestra esclavitud.

Sin embargo, sería un error pensar que este esfuerzo o este deseo se mantienen invariables, cual si toda nuestra disposición corporal y espiritual ya no pudiese ser afectada por la potencia de otras cosas. Tal como sostiene el mismo Foucault, la vida escapa sin cesar a las técnicas de poder que pretenden dominarla y administrarla¹¹. Es decir, que el poder nunca alcanza a colmar toda nuestra capacidad de afección, sino que, por el contrario, siempre estamos abiertos a padecer otras afecciones y mutaciones, pues somos parte de la potencia infinita de la Naturaleza. En este sentido, es posible sostener que precisamente

¹⁰ Cf., Foucault, *Ibid.*, p. 87.

¹¹ Cf., Foucault, *ibid.*, p. 173.

en la práctica y experimentación de esas afecciones encontremos todo aquello que puede volver a nuestro cuerpo lo suficientemente apto para afectar y ser afectado de muchísimos modos. Sin duda, esta práctica deberá ser tan variada y diversa como las afecciones mismas. Deleuze y Guattari, por ejemplo, han hablado del masoquismo como práctica y experimentación con el dolor, del amor cortés como retardo o alejamiento infinito del placer¹². Negri y Hardt, por su parte, han concebido al nomadismo y al mestizaje como prácticas de hibridación de las subjetividades y de las culturas.¹³ En cualquier caso, la cuestión fundamental es que estas prácticas interrumpen ciertas afecciones que se adhieren pertinazmente al cuerpo recurriendo a otras distintas que harán entrar al mismo en grandes transformaciones y mutaciones. Sólo de este modo, sólo por un arduo ejercicio de experimentación con nuestro cuerpo y sus afecciones, es posible adquirir otra clase de conocimiento, otras ideas acerca de nosotros mismos y de las cosas. Quizá todavía no estemos en condiciones de alcanzar ese estado de júbilo y de beatitud del que hablaba Spinoza; quizá aún nos falte recorrer un largo camino para llegar a ese punto en el que *obramos* y somos *causa adecuada* de todas nuestras afecciones; pero también, quizá únicamente por nuestras prácticas y experimentaciones podamos hacer del cuerpo un instrumento apto para afectar y ser afectado de muchísimos modos, o al menos de otros modos diferentes a los establecidos y permitidos por el poder.

¹² Cf., Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos, Valencia, 2006, p 155 y ss.

¹³ Cf., Hardt, M., y Negri, N., *Imperio*. Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 315 y ss.

VARIA

Espinosa – Uma Filosofia sem Sujeito?

Cátia Benevenuto de Almeida (USP, Brasil)

“De uma forma geral, estamos muito ansiosos em exigir das diversas doutrinas a solução para problemas que elas não colocaram e que nós lhes impomos: prontamente acomodamos suas idéias a nossos desejos e as suas conseqüências a nossos preconceitos, favoráveis ou desfavoráveis”.

Victor Delbos, *Le Problème moral dans la Philosophie de Spinoza*, pp. I-II.

Penso que para falarmos de *sujeito* e de *subjetividade*, torna-se necessário sabermos o que é afinal o termo “sujeito”, como ele está configurado em nosso entendimento. Em verdade o termo consagra-se à partir do século XVII, com as considerações acerca do poder da razão em conhecer os mistérios da metafísica, assim temos que o “sujeito” é pautado pela “consciência” ou “razão”. No entanto, ao recorrermos à Descartes, temos caracterizada a noção do sujeito cartesiano, que é o ser humano amplamente soberano de sua capacidade racional, assim constituído, o sujeito cartesiano tem em seu interior um núcleo que constitui toda a sua subjetividade, uma vez compreendida como o modo pelo qual cada um sente, age, reflete e interage com o mundo objetivo, porém o detentor dessa subjetividade é esse sujeito soberano graças a razão.

Entretanto, ao depararmos com a filosofia de Espinosa, propriamente com a obra *Ética*, temos que na opinião de muitos intérpretes, ela não oferece uma definição clara e distinta de sujeito ou de subjetividade. Inicialmente isso se deve em virtude de Espinosa não conceber o pensamento como significando consciência de si, ou seja, designando a presença imediata de um sujeito capaz de referir-se a si mesmo como sujeito, auto-identificado, ou ainda que a *Ética* propriamente se posiciona sob a perspectiva de um *Ser Absolutamente Infinito e Causa de Si*.

E uma vez que a tese espinosana ao ser compreendida como uma teoria que se coloca unicamente sob a ótica da *Substância única* ou *Deus*, torna-se facilmente interpretada como incapaz de inserir um sujeito com autonomia pensante, como o sujeito

cartesiano. Diante disso, estabelece-se um dos argumentos que na concepção de muitos intérpretes desqualificam a noção de sujeito e subjetividade na *Ética*.

Entretanto, sabemos de que não se trata de uma questão da contemporaneidade para o espinosismo, desde o século XVII, temos iniciada com Malebranche, Leibniz as diversas oposições ao sujeito espinosano, mantidas por Kant e Hegel no século XVIII, que permanecem até nossos dias, como na visão de comentadores como Paul Ricoeur, 1990 que enfatiza, “para a *Ética* apenas o discurso da substância infinita tem valor de fundamento...”¹.

Frente as divergências que levam a teoria espinosana ao desígnio de “filosofia sem sujeito”, nos propomos, a uma análise sucinta da questão via teoria do conhecimento. Para tal nos cercaremos de dois conceitos: o conceito da idéia de si e o conceito de essência.

Segue, que no concernente a mente² humana o filósofo dirá “O que, primeiramente, constitui o ser atual da mente humana não é senão a idéia de uma coisa singular existente em ato”³.

Espinosa afirma que a mente percebe algo, ou seja, “isto ou aquilo não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado por meio da natureza da mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da mente humana, tem esta ou aquela idéia”⁴.

Muitos comentadores afirmam que esse corolário não da sustentação alguma para se atribuir uma forma pessoal ao pensamento humano. A mente humana então não é capaz de pensar por si mesma? A mente por assim dizer quando pensa, seria Deus quem pensa?

¹ “Para a *Ética*, apenas o discurso da substância infinita tem valor de fundamento; O cogito não somente regride a um nível secundário, mas perde sua formulação em primeira pessoa...” Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Ed. du Seuil, col. L'ordre philosophique, Paris, 1990.

² Espinosa ao referir-se a *alma* humana utiliza o termo *mens*, para o português *mente*, nos textos utilizaremos também o termo *mente* para nos referirmos a *alma*, como consta na obra original em latim.

³ Et, 2, Prop. 11. Todas as citações pertinentes a obra *Ética*: Spinoza, B., *Ética. Edição bilingüe, latim / português*, Tradução e notas de Tomaz Tadeu, Autentica Editora, Belo Horizonte, 2007.

⁴ Et. 2, Prop. 11c.

Podemos esclarecer, que essa concepção apoia-se na tese espinosana de que a mente não é uma substância pensante e sim um modo finito de Deus. “O objeto da idéia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa”⁵. A mente não é uma substância, assim é demonstrada que “A essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem”⁶.

Ora, temos que para alguns intérpretes, no momento em que Espinosa recusa a substancialidade da mente, a privaria de qualquer autonomia com relação as idéias. “Por idéia entendo um conceito da mente, que a mente forma pelo fato de ser uma coisa pensante”⁷. Mas o filósofo articula idéia e conhecimento e juntamente com o saber, temos o sentir, o agir, que de tal forma, se faz um encadeamento de relações, pois através da teoria do conhecimento, a qual se refere o saber que se dá o estudo dessas relações, entre idéia e o objeto e entre as próprias idéias.

Espinosa começa a desenvolver sua teoria do conhecimento propriamente no *Tratado da Emenda do Intelecto*, onde podemos observar que desde o conhecimento imaginativo ao intuitivo, o objeto conhecido é uma *singularidade*. A imaginação (1º gênero de conhecimento) conhece as existências singulares e a intuição (3º gênero de conhecimento) conhece as essências singulares, ou seja em ambas extremidades temos presente o conhecimento singular.

O filósofo afirma que o nosso maior conhecimento, é o conhecimento de si, o qual se dá nossa liberdade e felicidade, ou ainda, o amor intelectual à Deus, que é o conhecimento da nossa singularidade, da essência de nossa mente e de nosso corpo.

Disso podemos concluir que a via espinosana que leva à beatitude, passa necessariamente pelo *amor próprio ou satisfação consigo mesmo* ⁸.

⁵ Et. 2, Prop. 13.

⁶ Et. 2, Prop. 10.

⁷ Et. 2, Def. III.

⁸ Et. 3, Prop. 55 esc.

“Quanto mais compreendemos as coisas singulares, tanto mais compreendemos a Deus”⁹. Quem é então o sujeito espinosano que ao *amar a si mesmo* ama a Deus e as coisas?

“O amor intelectual da mente por Deus é o mesmo amor de Deus com que Ele ama a si mesmo não enquanto é infinito, mas enquanto pode explicar-se pela essência da mente humana, considerada sob o aspecto da eternidade; isto é, o amor intelectual da mente por Deus é parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo”¹⁰.

Essa proposição enuncia uma reciprocidade entre o amor de Deus para consigo mesmo e o amor intelectual da mente com Deus, não enquanto infinito, mas enquanto pode explicar-se pela essência da mente humana na duração, ou seja, na existência, e não somente isso, mas como explica Marilena Chauí, 2002 “não se trata de um Deus *quatenus infinito*, mas *quatenus* explica-se pela essência da mente sob o aspecto da eternidade, isto é, enquanto se modifica num ser finito”¹¹.

Entendemos que esse amor é *um só e o mesmo* e por esse amor possuir uma relação única com o amor-próprio, é que a beatitude e liberdade podem ser identificadas a suprema satisfação da mente.

“Além disso, como a essência de nossa mente consiste exclusivamente naquele conhecimento cujo princípio e fundamento é Deus... Pensei que valia pena fazer, aqui, essa observação, para mostrar, como esse exemplo, o quão forte é o conhecimento das coisas singulares que chamei intuitivo ou de terceiro gênero e o quanto ele é superior ao conhecimento universal, que eu disse ser do segundo gênero. Pois embora na primeira parte, tivesse demonstrado, de uma maneira geral, que tudo (e, conseqüentemente, também a mente humana) depende de Deus, tanto no que toca a essência, quanto no que toca a existência, essa demonstração, ainda que legítima e

⁹ Et. 5, prop, 24.

¹⁰ Et. 5, prop, 36.

¹¹ Chauí, M. “Espinosa e a Essência singular”, in: *Cadernos Espinosanos*, VII, São Paulo, 2002.

sem risco de dúvida, não afeta, entretanto, a nossa mente da mesma maneira que a demonstração que deduz exatamente o mesmo da própria essência de uma coisa singular que dizemos depender de Deus”¹².

O conhecimento que temos pelo terceiro gênero, é o conhecimento adequado de nós mesmos e das coisas, o qual se torna um elemento primordial da felicidade, pois como diz Espinosa, *quanto mais compreendemos as coisas singulares, mais compreendemos à Deus*.

No entanto, para tal afirmação, precisamos nos cercar de outro conceito; o de essência. No *Tratado da Emenda do Intelecto* entre os parágrafos 91 à 93 o filósofo descreve o que é a essência de uma coisa, *se uma coisa existe em si e não carece de outra coisa para existir, ela deverá ser entendida só pela sua essência, se porém ela não existe em si, mas requer uma causa para existir, deve ser compreendida pela sua causa próxima*¹³.

Com o conceito de essência, o filósofo também articula uma nova relação entre essência e existência, e mais uma vez se distancia da tradição, “o ser da essência nada mais é do que a maneira pela qual as coisas criadas estão compreendidas nos atributos de Deus”¹⁴.

A tradição compreende uma separação entre essência e existência. É justamente o que não ocorre na tese espinosana, o que lhe confere uma interpretação *negativa da singularidade*, corroborando para uma filosofia até mesmo contrária a ela, pois na tradição a alma é considerada uma substância e como tal, só assim poderia ser sujeito autônomo de seu pensar e agir. O equívoco portanto é ontológico, desde a tradicional definição das coisas ou essências singulares entre gênero e espécie, aplicando a elas distinções inexistentes na tese espinosana. Dessa forma quando o filósofo afasta tal distinção, também acaba por demolir que a substância seja sujeito de inerência e predicação, uma vez que, a predicação requer um mundo de objetos totalmente

¹² Et. 5, prop. 3c.

¹³ Spinoza. B. *Tratado da Reforma da Inteligência*, Tradução e Notas –Lívio Teixeira, Cia Nacional, São Paulo, 1966, p. 130.

¹⁴ *Pensamentos Metafísicos* –I, 2.

distintos, o que para Espinosa não o são, a substancialidade se expressa pela e na singularidade sem que essa implique numa outra substância.

A substancialidade não pode jamais ser apresentada como singularidade, pois o singular só pode ser concebido como singular na medida em que é em si mesmo relacional, como coloca Lia Levy, 1998: “A substância não é uma coisa entre outras, mas aquela unicamente pelo qual a singularidade pode nos ser dada: ela é a coisa por excelência, sem ser jamais uma coisa para nós”¹⁵.

E é justamente em razão disso que Espinosa dirá na carta 32 a H. Oldenburg, 1665: “Quanto à substância, concebo a união de cada uma de suas partes com seu todo de uma maneira ainda mais íntima...”¹⁶.

Compreendemos que não estamos em nenhum momento exteriorizados dessa relação, ou seja, não somos um algo fora dela.

O filósofo agora demarca uma diferença: entre essências; essência singular, essência particular afirmativa, entendemos que a intenção de Espinosa é unicamente de fazer uma distinção entre as coisas e idéias singulares corpóreas que afetam a imaginação, das coisas/idéias que se originam no intelecto, ou seja, ele pretende estabelecer que o intelecto seja o fundamento das idéias.

“Por conseguinte, nunca nos será permitido, enquanto tratamos da investigação das coisas, concluir qualquer coisa a partir de abstrações e, cuidadosamente, devemos precaver-nos para não misturar as coisas que existem só na inteligência com o que existe na realidade”¹⁷.

E ao encontrar o fundamento da relação entre idéias e coisas, afim de não confundir o que está no intelecto e o que está na coisa, chegamos à idéia verdadeira que é aquela que é em si,

¹⁵ Lia Levy, *O Autômato Espiritual A Subjetividade Moderna segundo a Ética de Espinosa*, L&PM Editores, Porto Alegre, 1998.

¹⁶ Spinoza, *Correspondência Completa-Baruch de Spinoza*, Traducción, introducción e notas de Juan Domingo Sanches, Estop-Libros Hiperion, 1988.

¹⁷ *Tratado da Reforma da inteligência*, §94.

devendo ser compreendida apenas por sua essência e se não é em si, exige o conhecimento de sua causa próxima, pois o *conhecimento do efeito nada mais é que adquirir conhecimento mais perfeito da causa*¹⁸.

E como distinguir entre imagens e idéias, quando provenientes da imaginação e quando do intelecto? Justamente para isso que Espinosa introduz o conceito de *essentia particularis affirmativa*.

“Mas a melhor conclusão se tirara de alguma essência particular afirmativa, ou seja, de uma verdadeira e legítima definição...”¹⁹.

Ou seja, entendemos que a essência particular afirmativa, é o que a coisa verdadeiramente e individualmente é, e com isso, o filósofo tenta garantir que a essência particular afirmativa seja um princípio e através dela o intelecto conheça uma coisa singular, seja garantia do verdadeiro, pois a definição perfeita é aquela pela qual conhecemos sua essência e que não carece de algo externo para ser conhecida.

Assim temos o exemplo espinosano da definição perfeita de círculo, o qual encontra-se no *Tratado da Reforma da Inteligência* § 95 e 96, é aquela que o define como a *figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra móvel*, ou seja, o efeito do movimento de um semi-eixo em redor de um centro-fixado, *requer-se que o conceito da coisa, isto é, a definição, seja tal considerada só, não em conjunto com outras, todas as propriedades possam ser deduzidas da mesma*.

O que Espinosa quer dizer: que essa definição é a que nos apresenta qual é a essência particular da esfera. E como diz Marilena Chauí, 2002:

“A essência de uma coisa é, portanto, a causa adequada de seus efeitos e determinações reais quando estas estão inteiramente contidas em sua definição e quando esta definição é uma idéia adequada por que oferece a causa ou a

¹⁸ *Tratado da Reforma da Inteligência*.

¹⁹ *Idem*, §93.

razão total da natureza da coisa e das propriedades que decorrem dela”²⁰.

Por isso, quando falamos na reciprocidade entre a essência e a existência, Espinosa quer dizer antes de mais nada, que a essência de Deus é a própria existência, ou ainda, que toda essência é algo existente e portanto é uma *singularidade*.

E como diz Antonio Negri, 1993, “Deus é o mundo que se constitui. Não há nenhuma mediação: a singularidade é o único horizonte real. Deus vive a singularidade. O modo é o mundo, e é Deus”²¹.

O que pertence à essência de uma coisa é exatamente essa coisa, pois o que pertence à essência de uma coisa, também pertence à própria coisa, por isso que toda essência é singular, pois sua relação com a coisa da qual ela é essência, lhe é intrínseca e assim se dá essencialmente e necessariamente sua singularidade. Uma coisa singular então é uma essência finita cuja existência é determinada por uma causa.

“Digo pertencer a essência de uma certa coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido”²².

Assim se a essência é a própria existência definida pela singularidade, temos que é causa única de um efeito, sendo ela própria uma causa. E é sob esse contexto de causalidade que envolve o singular, é que Espinosa desenvolve na *Ética II* a sua teoria da idéia adequada e idéia inadequada, que são demarcadas pelas idéias imaginativas oriundas das afecções corporais, “a

²⁰ Chauí, M., “Espinosa e a Essência Singular”, in: *Cadernos Espinosanos VIII*, 2002, pag.33.

²¹ Negri, Antonio, *A Anomalia Selvagem: poder e potência em Spinoza*, Editora 34, Rio de Janeiro, 1993, p. 103.

²² Et. 2, Def. II.

idéia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio corpo”²³.

E as idéias oriundas do intelecto ou da mente enquanto esta é constituída por Deus como singularidade que é a causa formal de suas próprias idéias. “Quando dizemos que existe, em nós, uma idéia adequada e perfeita, não dizemos senão que em Deus, enquanto ele constitui a essência de nossa mente, existe uma idéia adequada e perfeita e, conseqüentemente, não dizemos senão que esta idéia é verdadeira”²⁴.

A idéia verdadeira é uma idéia que tem a compreensão plena da sua essência, por isso adequada, seu oposto, a idéia inadequada, é precisamente aquela que não possui plena compreensão de sua essência, ou seja, a qual ela corresponde objetivamente.

Temos que nossa essência constitui o nosso próprio poder de conhecimento. E esse conhecimento exprime realmente e necessariamente essa essência singular enquanto ela envolve nosso poder de ação e até mesmo de resistência. Somos o próprio objeto de nosso conhecimento e desse conhecimento podemos dizer que é a nossa própria maneira de existir.

Por isso, nossa essência também constitui nosso esforço de auto-perseverança na existência e que pode ser modificado pelas ações com a exterioridade, pois é impossível existirmos identicamente o tempo todo, somos constantemente afetados por outros corpos, por outras causas externas a nós mesmos, e quando afetados por nossas próprias idéias nos permitem essa auto-preservação na existência. Eis o que Espinosa chama de *conatus*.

“O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual”²⁵.

Somos propriamente *conatus* enquanto este é a essência singular e essa essência esforça-se para continuar a ser ela própria.

Conhecemos as coisas e nos conhecemos exatamente como Deus as conhece e se conhece, pois Deus se conhece através de

²³ Et. 2, Prop. 27.

²⁴ Et. 2, Dem, prop. 34.

²⁵ Et. 3, Prop. 7.

nós que conhecemos através das essências singulares das coisas. Conhecer então sob o aspecto da eternidade, significa não só conhecer as essências singulares das coisas singulares, conhecer a essência singular do corpo e da nossa mente, mas conhecer exatamente como Deus as conhece.

Com efeito, essa operação do conhecimento não se dá de maneira transcendente, mas sim, imanente (produtor que não se separa jamais do seu produto). Conhecemos então a nós mesmos, porque é assim que nos esforçamos para perseverar na existência, ou em nosso próprio ser e esse esforço nada mais é do que uma expressão certa e determinada da potência de Deus.

Por isso, Espinosa pode concluir porque a mente forma a idéia de si, pois os diferentes estados que ela tem de si mesma são sua atividade principal e essa variação não está relacionada a uma hierarquia de maior ou menor perfeição (Um Deus Supremo que emana realidade e perfeição aos seres menos perfeitos), mas sim de maior ou menor realidade, enquanto força para existir, pois para o filósofo,

“Quanto mais uma coisa tem perfeição, tanto mais age e tanto menos padece e, inversamente, quanto mais age, tanto mais ela é perfeita”²⁶.

Assim temos que uma essência singular não se estabelece por uma escala de seres melhores ou piores, mas essa variação se estabelece através da relação de uma essência singular atual na duração com todas as outras que são causas externas e atuam com e sobre ela, é dessa maneira que uma essência singular pode variar em perfeição ou realidade, em decorrência de como exerce sua própria causalidade, pois “quanto mais uma coisa é perfeita, tanto mais realidade ela tem”²⁷.

Finalmente, demonstrada a essência espinosana como a marca própria da singularidade, não há dúvida que a *Ética* de fato permite que pensemos num (sujeito espinosano), para Espinosa a idéia de nossa singularidade é o efeito de um conhecimento necessário de uma atividade ontológica primordial, pois essa é a expressão cognitiva do nosso perseverar na existência.

²⁶ Et. 5, Prop, 40.

²⁷ Et. 5, Dem., prop. 40.

E essa dependência entre nos reconhecermos como seres singulares e o conhecimento de Deus torna-se intrínseco (quanto mais nos conhecemos, mais conhecemos à Deus), na medida em que a mente só pode ter idéia de si mesma porque ela tem a idéia de Deus, enquanto é um modo finito na duração, e esta idéia nos é absolutamente necessária para que possamos conhecer a nós mesmos. Ainda que essa idéia seja adequada ou inadequada, ou seja, é na condição de sermos ativos ou passivos que definimos nossa condição de existir, com maior ou menor realidade. E embora, essa relação com Deus seja necessária, percebemos que ela não é e não está isolada, para que tenhamos uma idéia distinta de nós mesmos, precisamos ter idéia de outros semelhantes a nós.

Compreendemos que a nossa existência somente pode ser explicada no momento em que concebemos também a existência de outros singulares com os quais nos relacionamos e nos diferimos, e se de fato podemos falar em “sujeito espinosano”, certamente não será como um sujeito da tradição cartesiana, construído graças à razão, sob esse contexto não haverá nem mesmo “sujeito”, por isso o termo *consciência de si*²⁸, jamais poderia ser tomado como ponto inicial da filosofia espinosana, tendo a alma como um princípio, o termo *consciência* para o filósofo é embasado sempre pela *consciência* de um ato, e os estados desse ato, ainda que em diferentes níveis de realidade.

Concluímos portanto, que o “sujeito espinosano”, ou melhor, o “*singular*” se constrói à partir das relações, e é através desse sistema de relações que se sustenta toda a singularidade.

Bibliografia

-Baptista, Antonio Alçada, “O Boêmio do Espírito”, in: *Um olhar a nossa Volta*, Barcarena-Editorial Presença, 2002.

-Chauí, Marilena, *A nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*, Companhia das Letras, São Paulo, 1999.

²⁸ Entendemos que Espinosa se recusaria a fazer o ponto de partida de sua filosofia o termo *consciência de si*, por dois motivos: 1º: por ser um princípio cartesiano; 2º: o filósofo recorre a tese do *autômato espiritual* (*Tratado da Emenda do Intelecto*, § 85), assim a metáfora do autômato espiritual dispensaria a noção de sujeito consciente de si, a alma não seria um princípio, mas uma “produtora de idéias.”

_____. “Espinosa e a Essência Singular”, in: *Cadernos Espinosanos*, VIII, FFLCH-USP, 2002.

-Fragoso, Emanuel Angelo da Rocha (Org.). *Spinoza: Cinco ensaios por Renan, Delbos, Chartier, Brunschvicg e Boutroux*, Londrina: Edel, 2004.

-Levy, Lia, *O Autômato Espiritual: a subjetividade Moderna segundo a Ética de Espinosa*, L&PM, Porto Alegre, 1998.

-Negri, Antonio, *A Anomalia Selvagem: poder e potência em Spinoza*, Editora 34, Rio de Janeiro, 1993

-Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Ed. Du Seuil, col. L'ordre philosophique, Paris, 1990.

-Spinoza, B. *Correspondência Completa*, Traducción, introducción e notas de Juan Domingo Sanches, Estop - Libros Hiperion, 1988.

_____. *Ética*. Edição Bilingue: Latim /Português, Tradução e notas Tomas Tadeu, Authêntica Editora, Belo Horizonte, 2007.

_____. *Tratado da Reforma da Inteligência*, Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira-Cia Editoria Nacional, São Paulo, 1966.

-Vinciguerra, Lorenzo, “Le Fini et la Finitude”, in: *La Genèse de L'Imagination*, Librairie Philosophique-J.Vrin- Paris, 2005.

Poesía y naturaleza

Maria Verónica Galfione (UNC-Secyt)

La aversión generalizada al pensamiento hegeliano ha posibilitado, entre otras cosas, la progresiva revalorización, desde comienzos del siglo XX, del pensamiento de Friedrich Schlegel. En este sentido se ha señalado que la concepción estética de Schlegel tendría, frente a la hegeliana, la ventaja de liberar al arte del despotismo de la filosofía y al fragmento del domino del sistema. Defensor del amor libre y de la poesía, cultor de un estilo oscuro y aforístico y, por sobre todo, sibarita de todos los placeres, la figura de Schlegel se presentaría como una especie de oasis entre las postrimerías del ascético siglo XVIII y los comienzos del fáustico XIX. La de Schlegel sería, en su prehistoria, la desatendida voz de alarma frente al devastador proyecto que entonces se gestaba. De ello darían crédito, por otra parte, las fuertes filiaciones que se establecerían luego, en vísperas de la catástrofe y medio del desamparo. Pues si el impulso estetizante y anarquista, presente en el pensamiento de Schlegel fue requerido por el joven Lukács¹ y por Walter Benjamin², fue Carl Schmitt quien, asumiendo la crítica hegeliana a la ironía schlegeliana, se encargó de denostar el subjetivismo extremo, irresponsable y oportunista del círculo romántico de Jena³.

En estas páginas, me gustaría matizar un poco esta lectura del pensamiento de Friedrich Schlegel. Para ello quería complementar el énfasis que la misma ha puesto en la ironía, con el análisis de la idea de una nueva mitología que aparece, junto a la figura de Spinoza, en un diálogo que Schlegel publicó en 1800 y que tituló *Conversación sobre la poesía*. El objetivo es incorporar algunos elementos que aparecen en el diálogo y otros

¹ Schlegel se vale en *El alma y las formas* y la *Teoría de la Novela* de algunas ideas románticas. Fundamentalmente del concepto de ironía: Cf. Lukács, Georg, *El alma y las formas* y *Teoría de la novela*, Grijalbo, México D.F., 1985,

² El libro fundamental al respecto es, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, Península Ediciones, Barcelona, 1995.

³ Cf. Schmitt, C., *Romanticismo político*, Quilmes, Buenos Aires, 2005.

que forman parte de la época a los fines de reconstruir ciertas tensiones que aparecen en el texto y que le dan, a esta amigable charla entre amigos, un aspecto en buena medida inquietante. Concretamente, parece difícil disociar el énfasis romántico en el fragmento, del nuevo y anhelado ideal de reconciliación que reaparece en la idea de una nueva mitología, y es problemático, por otra parte, separar el ensalzamiento romántico de la poesía del surgimiento de nuevas ciencias centradas en vida. Lo individual y la totalidad parecen confluir aquí, del mismo modo en que lo hacen el pasado y el futuro en el proyecto schlegeliano de una poesía progresiva universal.

La poesía moderna

Si uno asume el diagnóstico foucaultiano acerca del fin de la hermenéutica renacentista⁴, podría decirse que aquello que permite el surgimiento de la representación artística en cuanto tal es el progresivo desplazamiento de la obra de arte hacia la esfera de la ilusión. Por un tiempo, el recurso de las *bellas invenciones* - que remitía a las obras a ciertos libros canónicos- pudo retener el contenido del arte dentro del ámbito de la verdad, entregando su forma, no obstante, a una reflexión poética atenta más a los efectos de las obras sobre los espectadores que a sus posibles connotaciones cognoscitivas. El rococó acabará, sin embargo, con esta solución de compromiso y a la par que abrirá en el arte un campo insospechado para la fantasía, hará de la obra en su conjunto un asunto relativo al sentimiento. La ciencia, alejada de las confusas similitudes que captan nuestros sentidos, habrá monopolizado y desestetizado, mientras tanto, la esfera de la verdad.

Si bien nadie parecía desdeñar, a fines del siglo XVIII, la recientemente conquistada autonomía del arte, el hecho de que este proceso conducía al arte hacia notables extravagancias no tardó en ser percibido. Así Lessing, por ejemplo, se volvía contra todo componente alegórico en el arte, exigiendo que la obra sólo valiera por sus características artísticas -y ya no por algo que

⁴ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, Planeta, Barcelona, 1984.

podría hallarse más allá de esa superficie ilusoria que place a nuestros sentidos- pero a la vez pretendía que si ya no la verdad, por lo menos la verosimilitud, estuviera presente en el arte.

Admirador de Lessing en su juventud, Friedrich Schlegel se hará eco en una de sus primeras obras de esta paradójica exigencia de libertad y objetividad en la apariencia estética. Su preocupación frente a las consecuencias artísticas de la importancia creciente que adquiere la subjetividad en el arte moderno se pondrá en evidencia en su *Estudio sobre la poesía griega*⁵. Concretamente Schlegel alude allí a la omnipresencia en el arte moderno, de lo interesante, de aquello que no place en la apariencia y por sí mismo sino, más allá de ella y en función de un interés en la realidad del ideal que introduce la subjetividad. En este caso, la irrupción de la subjetividad no sólo expulsaba del arte toda objetividad sino que amenazaba también con tornar imposible la belleza misma, al transformar ahora la apariencia estética en ocasión para la manifestación de una verdad de orden superior.

La crítica de Schlegel a la poesía moderna se presentaba, en el *Studium*, a partir de su contraposición con la poesía antigua. Sirviéndose de la terminología fichteana, Schlegel oponía allí la poesía antigua a la moderna en función del tipo de relación que establecía, en cada momento histórico, el yo con respecto al no-yo. La poesía antigua se presentaba entonces como una formación natural, puesto que era el objeto el elemento formador, mientras que la poesía moderna era considerada como una formación artificial por ser el sujeto el que cumplía ahora ese papel. En consonancia con Schiller, Schlegel defendía aquí el carácter natural de la poesía antigua, su forma orgánica, ingenua y objetiva, frente al aspecto fragmentario del arte moderno. Pues si el arte antiguo era naturaleza y podía descansar, por lo tanto, en la imitación inmediata de una realidad originaria, el poeta moderno anteponía siempre su reflexión a la contemplación del objeto y estaba dispuesto a desgarrar la bella totalidad de lo dado y a dar cabida incluso a lo feo si esto servía *a su interés filosófico o característico*. En comparación con la poesía natural, la moderna le parecía a Schlegel artificial, subjetiva, demasiado ligada a los

⁵ Schlegel, F., *Sobre el estudio de la poesía griega*, Akal, Madrid, 1996.

intereses del autor. En sus defectos, ella reflejaba la ruptura de la antigua identidad en virtud de la cual la humanidad se separaba de la naturaleza e iniciaba un proceso no natural de autoformación.

Pero la huella del sujeto en la obra de arte no era sólo un motivo de disgregación de la apariencia estética, sino también anuncio de una verdad superior a la de la mera objetividad. Ni siguiera en este libro, en el cual la posición de Schlegel es aún cercana a la del clasicismo, su crítica a la poesía moderna tiene la forma de una mirada elegíaca hacia el pasado. No hay cabida en la poesía imitativa, ni lo hay tampoco en ninguna poética de géneros, para la actividad productiva del artista: frente al carácter modélico de la naturaleza desaparece el momento formativo subjetivo y, subsumido por las reglas generales del género, queda anulado el desarrollo de la individualidad del artista. De esta forma, Schlegel reprochaba a Homero la falta de sentido para la infinitud. Pues si Homero era capaz de dar forma a una totalidad bella y armónica, no se eleva nunca al concepto o al sentimiento de lo infinito. En el poeta griego, la subjetividad permanece presa del poder formativo de la naturaleza; no ha sido inventado, en otras palabras, el acto mismo de dar forma y es justamente por esto que es posible fijar y alcanzar una cima y un límite para la perfección.

Pero la recusación que hace Schlegel en el *Studium* del principio imitativo del arte y, con él, del carácter modélico de la antigüedad para la poesía moderna, no puede contribuir a otorgarle a lo interesante más que un valor estético provisorio. Schlegel vuelve a encontrar en el clasicismo de Goethe la fórmula de una cabal imitación de los griegos que se apropia de la objetividad de todo el conjunto, y no sólo de lo local. En este sentido, la obra de Goethe constituye, para el joven Schlegel, el anticipo de una verdadera resurrección de la poesía natural en el marco del carácter artificial, propio de la modernidad.

La nueva mitología

En sus escritos posteriores al *Studium*, Schlegel desechará paulatinamente los elementos clasicistas que persistían aún en esa

obra y arribará, finalmente, de la mano de la ironía y de la poesía progresiva, a un concepto positivo del arte moderno. No obstante, alrededor de 1800 reaparecerá el descontento frente a una poesía que debe extraer todo de la subjetividad del poeta. En boca de Ludovico, uno de los personajes de diálogo *Conversación sobre la poesía*, se expone entonces la siguiente inquietud:

“Amigos míos, dada la seriedad con la que ustedes veneran el arte, quiero exhortarlos a que se hagan la siguiente pregunta: ¿Acaso también en la poesía la fuerza de la inspiración tiene que fraccionarse cada vez en más partes y una vez que se haya cansado de luchar contra el elemento hostil, callar para siempre en soledad? (...) Ustedes más que nadie tienen que saber a qué me refiero. Ustedes mismos han hecho poesía, y deben haber sentido frecuentemente al poetizar que carecían de un sostén firme para su tarea, de un suelo materno, un cielo, un aire vivo”⁶.

Todo lo esencial en lo cual el arte moderno se encuentra a la zaga del antiguo se reduce, según Ludovico, a la falta de un eje central como lo era la mitología para los antiguos. Tanto este aspecto de la alocución de Ludovico, como su posterior apelación al realismo spinoziano como antídoto contra el devastador poder de la reflexión, parecerían colocarnos de repente en las antípodas del filósofo de la ironía, de aquel que, en palabras de Hegel, hizo del Yo absoluto fichteano el principio de la poesía romántica. De hecho, podríamos decir que el texto de Schlegel pone en evidencia lo problemático de la interpretación hegeliana del concepto ironía como pura negatividad del sujeto, mas no lo hace para recaer en el mero dogmatismo ni para rechazar el proceso de intelectualización que ha atravesado al arte desde comienzos de la modernidad. Por el contrario, tanto la idea de una nueva mitología como el realismo o el misticismo spinoziano, sirven en el discurso para sostener una estética centrada en el

⁶ Schlegel, F. *Conversación sobre poesía*, Buenos Aires, Biblos 2005, p. 62. Schlegel continúa de la siguiente forma: “Voy directamente al grano. Considero que a nuestra poesía le falta un eje central, como era la mitología para la poesía de los antiguos, y todo lo esencial en lo cual el arte poético moderno está a la zaga del antiguo, puede sintetizarse en las siguientes palabras: no tenemos una mitología.”

extremadamente formal motivo del arabesco. Es decir, descartando todo resto representativo en el arte, Schlegel se propone profundizar el carácter autónomo de la obra hasta el punto de hacerla coincidir con el mero lenguaje ornamental, desprovisto de todo contenido. El estilo, liberado por el rococó, pero conservado aún como vestidura del pensamiento, se apropia aquí de la obra en su totalidad.

También aquí, como en el *Studium*, las deficiencias del arte moderno resultan equiparables a las que enfrenta la filosofía moderna a la hora de pensar la relación sujeto-objeto. En una mirada retrospectiva que llegaba hasta los misterios eleusinos, Schlegel rastreaba allí los orígenes de ese proceso que, introduciendo en el mundo un principio de infinitud, ha transformado a éste en material inorgánico o en mero obstáculo para el quehacer de la reflexión. Pero si en el *Studium* el nuevo arte romántico debía retornar a la objetividad y recobrar la grandeza y la calma del arte de la antigüedad, lo que se cuestiona ahora es la pertinencia de un planteo que necesariamente debe dejar en la oscuridad a uno de los dos extremos: ya sea al sujeto, para recobrar la anhelada unidad, ya sea al objeto, para preservar la libertad de la creación.

Si Schlegel rechaza el arte moderno en la *Conversación* no es porque pretenda salir a buscar una naturaleza perdida en el comienzo de los tiempos. Siguiendo este camino, se profundizaría aun más la brecha que separa al sujeto del objeto. Para quien ha descubierto el principio de la reflexión, para quien ha reconocido en sí mismo el origen de todas las acciones, las formas externas de la naturaleza no pueden tener más que una apariencia limitada y mecánica. Y si el artista quisiera, como advertía Schelling, “subsumirse en conciencia enteramente a lo real y reproducir lo existente con esclava fidelidad, crearía tal vez larvas, no, empero, obra de arte alguna.”⁷ Es decir, crearía obras carentes de vida, “cadáveres de poesía” en los cuales una subjetividad libre no podría jamás reconocerse.

Es por esto que Schlegel no atribuye la falta de organicidad que ostentan las obras modernas a un exceso de subjetividad. Por

⁷ Schelling, F., *La relación del arte con la naturaleza*, Aguilar, Madrid, 1985, p. 69.

el contrario, si las representaciones tienen una apariencia muerta o mecánica es porque el material continúa siendo externo a la propia subjetividad, porque ésta es capaz de imprimir su huella en la forma de la obra pero se ve obligada todavía a dejar el contenido librado al azar. En otras palabras, la falta de organicidad de las obras modernas es paralela a su falta de autonomía; no es, como pretendía Herder, consecuencia de su carácter artificial sino de un resto de naturalidad todavía no domeñado. Por eso, si la antigua mitología era “la flor de la joven fantasía, adhiriéndose e informándose inmediatamente a lo más cercano y vivo del mundo sensible”, la nueva mitología llegará a formarse, “a partir de la profundización más honda del espíritu, debe ser la más artística de todas las obras de artes.”⁸

Siguiendo los pasos de Schelling, Schlegel descubrirá en el pensamiento de Spinoza una serie de elementos que le permitirán abandonar la problemática distinción entre sujeto y objeto, distinción que, así como no permite retornar a la antigua naturalidad, impide también la conformación de una obra plenamente autónoma. Pues si la acción del sujeto, como pensaba Fichte, tiene necesariamente como correlato un no-yo inerte que debe ser superado, resultará tan necesario como imposible expulsar de la obra todo elemento heterónomo. La subjetividad, siempre enfrentada con ese no-yo remanente, podrá yuxtaponer elementos inconexos pero nunca dar lugar a una obra cuyo principio vital se encuentre inserto en su propia inmanencia.

Schlegel encontrará en Spinoza ese punto de indiferencia entre sujeto y objeto que le permitirá pensar, en un mundo ya atravesado por la idea de la infinitud, una obra de arte que, como la poesía antigua, pueda tener en sí misma su propia legalidad. En Spinoza no hallamos, por cierto, un sujeto que aspire a la espiritualización de un objeto, y que, por lo tanto, deba imponer una organización externa al material elaborado. Pero tampoco descubrimos en él, la primacía de un objeto determinado sobre la propia subjetividad. Por el contrario, la idea misma de determinación externa pierde aquí todo su sentido, puesto que el misticismo que, tras el rígido armazón del sistema, informa la

⁸ Schlegel, F. *Conversación sobre la poesía*, en: *Poesía y filosofía*, ed. D. Sánchez Meca, Alianza, Madrid, 1994, p. 118.

filosofía spinoziana, supone el completo aniquilamiento de la autoconciencia y su cabal identificación con lo absoluto. En Spinoza se intuye la experiencia del completo hundimiento del sujeto en la infinitud del objeto, su retorno a la fuente primigenia e indiferenciada de toda la existencia. Spinoza nos abre las puertas, en este sentido, al taller íntimo de la fantasía, a ese caos indiferenciado y en permanente movimiento del cual podrán brotar luego una infinidad de formas determinadas⁹.

Pero esta objetividad plena que podemos espiar en el misticismo spinoziano, resulta indiscernible, según había mostrado ya Schelling en sus *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, con respecto a la plena experiencia inmediata de nosotros mismos. Puesto que, si la autoconciencia era anonadada en el extremo realismo, ésta también resulta incompatible con la libertad absoluta. “Una actividad para la que ya no existe objeto alguno, ninguna oposición –señalaba Schelling- jamás podrá retornar a sí misma. Sólo en el retorno a sí mismo surge la conciencia.”¹⁰ De manera tal que, llevados a su máxima potencia, realismo e idealismo acaban coincidiendo: la libertad absoluta de la conciencia sólo es posible cuando ésta deja de experimentar el mundo como un obstáculo para su ilimitada libertad, es decir, cuando dejando atrás el reino del fenómeno puede hundirse finalmente en la contemplación de la cosa en sí.

De esta forma, el realismo spinociano no aparece, en la *Conversación*, como una mera compensación frente al desmesurado subjetivismo del arte moderno. De hecho, si

⁹ En este punto, Schlegel retomaba la interpretación de la filosofía de Spinoza que, frente a la recepción de Lessing, había introducido Herder en Alemania. Spinoza sería, desde esta perspectiva, aquel filósofo cuya mirada ha logrado trascender el ámbito de las *formas*, para acceder a la naturaleza en tanto pura acción productiva de aquellas formas superficiales. Schlegel hace referencia a esto al contraponer irónicamente Spinoza a Leibniz en un fragmento de *Athenäum* “Leibniz, como es sabido, hizo hacer sus lentes por Spinoza y este es el único comercio que tuvo con él o con su filosofía. Si se hubiera dejado hacer los ojos por él, para poder al menos mirar desde la distancia en la región del mundo de la filosofía, desconocida para él, en la que Spinoza tenía su patria.”, Schlegel, F. “Athenäums-Fragmente, en *Kritische Schriften*, Hanser, München, 1964, Frag. 270, p. 58.

¹⁰ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Cartas sobre Dogmatismo y Criticismo*, Tecnos, Barcelona 1993, p. 77.

Schlegel logra salvar la objetividad para la modernidad, es recuperando y extremando su propia tendencia reflexiva: “el arte –señala Schelling en la misma dirección-, debe alejarse primero del producto o de la criatura, pero sólo para elevarse hasta la fuerza que los crea y apoderarse de ella espiritualmente”¹¹. Spinoza nos permite espiar en el taller de la poesía porque nos muestra, desde el otro extremo, aquello que el poeta mismo experimenta en virtud de la poesía. Es decir, la permanente trasmutación de los extremos en su contrario, el completo anonadamiento del sujeto y del objeto en esa metamorfosis infinita que, más allá de todas las figuras determinadas, recibirá indistintamente tanto el nombre de arte como el de naturaleza.

Y no hay alegoría más precisa de este perpetuo juego de la naturaleza que, paradójicamente, aquella que brinda el arabesco. En el arabesco, la propia libertad del poeta es llevada hasta el punto de tornar necesaria la disolución de todo contenido representativo. Pero no por ello la obra se vuelve entonces mera ocasión para la manifestación de una subjetividad desorbitada. Por el contrario, en la propia necesidad formal que el arabesco configura, la subjetividad del poeta resulta finalmente cancelada. “Pues este es –señala Schlegel- el principio de toda poesía: anular el curso y las leyes de la razón pensante–razonante y volvernos a poner de nuevo en el bello desorden de la fantasía, en el caos originario de la naturaleza humana, para el que no conozco hasta ahora ningún símbolo más bello que el hormigueo multicolor de los antiguos dioses.”¹²

Así, lo que otorga organicidad a la obra de arte romántica no es ni la servil imitación del mundo ni la tiránica sumisión de los materiales a los intereses del sujeto. Si ante nosotros brilla una apariencia viviente es porque en la permanente interacción de estos dos polos antitéticos se configura una extensión de la propia naturaleza ausente, porque en la obra –jeroglífica en su extremada formalidad- se actualiza el impulso genético del infinito juego del mundo.

¹¹ Schelling, *La relación del arte con la naturaleza*, Op. Cit. p. 69.

¹² Schlegel, F. *Conversación sobre la poesía*, en: *Poesía y filosofía*, Op. Cit. p. 123.

Conclusiones

Si leemos la *Conversación sobre la poesía* a la luz de la famosa discusión que mantuvieron Lessing y Jacobi poco tiempo antes, no podemos dejar de advertir un fuerte viraje en la interpretación del pensamiento de Spinoza. Si Jacobi hacía de él – y Lessing aún no estaba completamente dispuesto a contradecirlo – el filósofo de la causalidad mecánica y, por ende, del ateísmo, y Lessing lo defendía a la luz de los más recientes descubrimientos científicos, el tratamiento de Spinoza que tiene lugar en la *Conversación* se inserta en el marco de una discusión que afecta al rumbo de la poesía moderna. En su filosofía se encuentra, según afirma Schlegel, “el principio y el fin de toda fantasía, el fundamento universal y la base sobre la que descansa vuestra individualidad particular.”¹³

Pero quizás este énfasis en las preocupaciones estéticas pueda conducir a algunos equívocos. Tanto el arabesco, como la nueva mitología o el misticismo de Spinoza son figuras, extensiones o actualizaciones de una naturaleza que no puede pensarse ni como *natura naturata* ni como *natura naturans* sino, más bien, como un *continuum* orgánico, como un todo sometido a transformación y evolución creadora por la permanente de alternancia de dos fuerzas antitéticas. Y esto no supone que el arte o la poesía vayan a expulsar ahora a la ciencia del reino de la verdad. Por el contrario, el desprecio poético por el mundo fenoménico y por las explicaciones mecánicas que imperan en él, es paralelo al rumbo que, con todas sus ambigüedades, comenzó a tomar la ciencia desde fines del siglo XVIII. Si bien no es posible afirmar que Schlegel haya incursionado en el ámbito de las ciencias, sí lo hicieron otros miembros del círculo romántico de Jena y es evidente que conceptos tales como “química” o “galvanismo”, que aparecen en reiteradas oportunidades en los textos de Schlegel (y de otros románticos) proceden del campo científico.

Las notables modificaciones en la interpretación del pensamiento de Spinoza que se producen en el curso de apenas dos décadas, dan cuenta, según creo, de este cambio de rumbo en el mundo científico. Las múltiples conexiones que es posible

¹³ *Ibid.* p. 122

establecer entre poesía y ciencia en los orígenes del romanticismo alemán no sólo desacreditan cierta visión primitivista del mismo sino que plantean también algunas inquietudes. Pues, si frente a las acusaciones de Hegel, uno podría esgrimir como argumento el omnipresente anhelo, en los textos schlegelianos, de un nuevo suelo materno, de una nueva mitología, ante el ansia romántica de una disolución de la conciencia en la totalidad, sería posible indagar hasta qué punto no fue más bien el mundo fundido en la conciencia. Para ser precisos, a ese tímido espiar en el taller íntimo la poesía, sería necesario contraponer la incitación a romper el velo de la diosa Isis y a revelar finalmente su secreto.¹⁴

Pero el tratamiento que emprendamos de tales inquietudes depende, por otra parte, del modo en que interpretemos la propia tendencia romántica a llevar los extremos hasta su punto de indistinción. Esta puede ser, como quería Schmitt, la ignominiosa estrategia de un sujeto irresponsable, o dar cuenta, por el contrario, de las contradicciones presentes en la prehistoria de la modernidad.

¹⁴ “Ya es tiempo de que se rompa el velo de Isis y de que los secretos sean revelados. Quien no resista mirar a la diosa deberá huir o perecer”, Schlegel, F. “Ideen”, en *Kritische Schriften*, Op. Cit., Frag. 1, p. 89.

Lo que no cierra (o también: *esto no es Todo*)

Matías Soich (UBA)

Dado que toda la vida es una, ¿que necesidad hay de palabras? No obstante, acabo de decir que toda la vida es una, de modo que ya he hablado, ¿no es cierto?

Chuang-Tsé

Que la de Spinoza es una filosofía centrada en el *Todo*, o al menos inspirada por una intuición de la Totalidad, quizá parezca bastante obvio. Piénsese tan sólo en las conocidas proposiciones de la parte I de la *Ética*, la 15: “Todo lo que es, es en Dios”, y la 16: “de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos”¹, es decir, *todas* las cosas. De ambas se desprende que no puede haber nada “fuera” de Dios, sino que todo lo que podamos pensar, aun cuando no exista efectivamente², estará necesariamente comprendido en su peculiar esencia. Parece así casi trivial afirmar que la Sustancia lo es Todo, o mejor dicho, que es *el* Todo, y nos sentimos tentados a utilizarlos como sinónimos: la Naturaleza, el Todo, la Totalidad. Sin embargo, en la *Ética* Spinoza nunca se refiere a la Sustancia como “el Todo”. Y aún más, tal como él la entiende, la noción de *totalidad* conduce a cierta tensión o paradoja: no parece poder aplicarse propiamente a aquello que, según nuestra intuición originaria, debería serlo por excelencia. Para llegar hasta esta cuestión tomaremos un camino contiguo al de la *Ética*: se trata de las consideraciones sobre el todo y las partes que Spinoza ofrece a Oldenburg en la carta 32. Oldenburg había preguntado por “la manera de conocer cómo cada parte de la naturaleza concuerda con su todo y de qué modo se relaciona con las demás partes”³, a lo que Spinoza responde:

¹ Las dos citas pertenecen a Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Vidal Peña, Nacional, Madrid, 2004, pp. 51 y 54. Todas las citas de la *Ética* en este trabajo proviene de la misma edición.

² Acerca de las cosas no existentes, cf. *Ética* II, 8.

³ Spinoza, B., *Epistolario*, Colihue, Buenos Aires, 2007, pp. 140-1.

“Con respecto al todo y sus partes, sólo considero las cosas como partes de algún todo en cuanto sus naturalezas se adaptan recíprocamente de tal modo que coinciden, hasta donde es posible, entre sí; pero en cuanto se diferencian entre sí, cada una de ellas forma en nuestra mente una idea distinta de la otra y, por tanto, es considerada como un todo, no como una parte”⁴.

Es decir: en tanto las cosas *convienen* o se adaptan mutuamente, pueden ser consideradas como partes de un todo; y a su vez consideramos a cada una como un todo cuando observamos que *diverge* de las demás (definición de la parte y el todo que desafía desde el vamos al sentido común, que reconoce las partes de algo justamente porque puede *diferenciarlas*, mientras busca en el todo la *concordancia* de las partes, y no la divergencia; pero dejemos en paz al sentido común). Spinoza ofrece un ejemplo aclaratorio: en tanto el quilo y la linfa se adaptan recíprocamente en sus formas y movimientos, los consideramos como *partes* de un mismo todo, la sangre; mientras que, cuando concebimos que también por sus formas y movimientos se diferencian, consideramos a cada uno como un *todo*. E ilustra este ejemplo con una suposición encantadora: supongamos, dice Spinoza, que en la sangre vive ahora un gusanito, dotado de vista y razón. Al desconocer la naturaleza general de la sangre, este gusanito consideraría las partículas de quilo y de linfa a su alrededor como todos, y no como partes que convergen en el todo “verdadero”, *i.e.* la sangre. Así también nosotros, desde nuestro lugar en el universo, creemos que las cosas (esta silla, este árbol) son otras tantas “totalidades”, precisamente porque no conocemos la Naturaleza en la cual todas se adaptan entre sí.

Ahora bien, esta noción de totalidad, que funciona tan bien en el ejemplo de la sangre, el quilo y la linfa, no puede hacerlo del mismo modo para la verdadera Totalidad que decimos que es la Sustancia; pues este criterio para considerar a algo un *todo*, basado en la posibilidad de establecer diferencias y discordancias, permanece circunscripto al ámbito de la *imaginación*. Como señala Macherey, depende por lo tanto de un punto de vista

⁴ *Ibid.*, p.143.

abstracto, que individualiza totalidades operando un recorte arbitrario en la cadena de los modos finitos⁵. También así son determinados los individuos compuestos de los que habla el tratado de física del libro II de la *Ética*; de la misma manera abstracta y negativa, a fuerza de aislar relaciones complejas que siempre pueden seguir siendo descompuestas en otras o al contrario, integradas en relaciones cada vez mayores. La verdad de estas distinciones arbitrarias es sin embargo el continuo de la existencia que las sostiene: infinito actual que la imaginación distorsiona, debido al carácter *extensivo* de su operación. La capacidad de recortar un individuo particular en el entramado infinito de los modos finitos y la de distinguirlo de otros, capacidad que nos permite concebirlo como un “todo”, se basa en el carácter extrínseco de las relaciones en el plano de la existencia. En dicho sentido la Sustancia no puede ser llamada una “totalidad”: pues para ello deberíamos poder diferenciarla extrínsecamente de alguna otra cosa, pensamiento que contradice la absoluta unicidad exigida por su esencia. Ni siquiera el Modo Infinito Mediato, considerado por algunos⁶ el verdadero Individuo Total, podría así ser llamado “totalidad”: en la *facies totius universi* todas las cosas pueden distinguirse, mas ella misma no se distingue de nada. Por lo tanto, cada vez que pensamos el Todo como algo cerrado –aunque sea bajo la forma de la Unidad omnicomprensiva– estamos pensando en algo que no es realmente el Todo; pues según veíamos, para concebir una totalidad se precisa (contradictoriamente) *otra*.

Pero entonces, ¿qué diremos? ¿Que la Sustancia *no* es el Todo? Sabemos que debe serlo (todo lo que es, es en ella), pero sin embargo no podemos llamarla “totalidad” ni “todo”, pues estas palabras de la imaginación sólo esbozan una limitación negativa en algo que es pura positividad. He aquí el punto de la tensión o paradoja: *el Todo Es, pero no es totalizable*. O también: *el auténtico Todo no puede ser llamado totalidad*. ¿Es esto último “apenas” un problema de lenguaje? ¿O más bien hace falta

⁵ Macherey, P., *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006, pp. 163 y ss.

⁶ Cf. por ejemplo Gueroult, M., *Spinoza II. L'Âme*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974, pp. 169-176; Hampshire, S., *Spinoza*, versión española de Vidal Peña, Alianza, Madrid, 1982, pp. 54-55.

distinguir un nuevo sentido de *totalidad* que resuelva las dificultades planteadas por el sentido puramente extensivo? Para ayudar a aclarar la cuestión, un sentido tal debería poder dar cuenta del carácter “absolutamente incluyente” de la Sustancia evitando al mismo tiempo que se la conciba extensivamente, a la manera de un compuesto infinito que sólo puede ser concebido mediante la imposible confrontación con otra cosa. Debería tratarse, ya que de oponerse al pensamiento extensivo se trata, de una concepción *intensiva* de la Totalidad, que permita abandonar el criterio de la concordancia o la discordancia entre partes.

Una concepción semejante es precisamente la que Spinoza parece haber tenido en cuenta en esta carta, ya que inmediatamente después de trazar la analogía entre el gusanito, la sangre, nosotros y el universo, dice:

“Pero si imaginamos que fuera de la sangre no existe ninguna causa que comunique nuevo movimiento a la sangre, ni fuera de la sangre ningún espacio ni otros cuerpos a los que las partículas de la sangre puedan transmitir su movimiento, es seguro que la sangre permanecerá siempre en su estado (...) y así la sangre deberá siempre ser considerada como un todo, pero no como una parte”⁷.

En el momento anterior podíamos distinguir en la sangre al quilo y la linfa como “partes” o como “todos” según convinieran o no —extrínsecamente— entre sí. Pero el criterio extensivo pierde su validez en el caso de la “verdadera” totalidad frente al quilo y la linfa, *i.e.* la sangre; ésta sólo puede ser considerada como un todo —y aquí se insinúa el sentido intensivo de totalidad— si suponemos que *no hay nada fuera de ella* que le imponga nuevas relaciones. Análogamente no puede decirse que la Sustancia es el Todo porque esté *compuesta* por todas las cosas, o porque en ella todas las cosas *concurden*, sino porque fuera de ella no hay nada, y esto en un sentido radical dictado por la inmanencia absoluta: aquel que afirma no sólo que no hay “algo” afuera⁸

⁷ Spinoza, B., *Epistolario*, ed. cit., p. 144.

⁸ “(...) y en la *Proposición 15* hemos demostrado que nada puede ser ni concebirse sin Dios, sino que todas las cosas son en Dios; por lo cual, nada puede haber fuera de él que lo determine o fuerce a obrar”. *Ética* I, 17.

sino, más bien, que el afuera *no existe*. Es sólo *en* la eterna autoafirmación de la Sustancia que podemos distinguir las existencias de los modos en tanto “todos” circunstanciales, pero el sentido de ese “en” es intensivo y no extensivo, remite a una potencia inmanejable y no a un espacio “medible” del ser. El carácter extensivo de las totalidades que separamos al considerar los cuerpos particulares con la imaginación se funda en aquella otra Totalidad, la intensiva y definitiva, para la cual la noción (extensiva) de *parte* no supone una contracara, sino una contradicción⁹. El problema parece así resuelto: cuando decíamos “el Todo Es, pero no es totalizable”, lo que en realidad hacíamos era reunir en una misma oración dos concepciones, que juntas generaban la apariencia de una paradoja, pero que ahora, si las exponemos a la luz en una nueva formulación, destacan la superposición de planos y diluyen su aparente contradicción. Decimos entonces: *el Todo Es* (intensivamente), *pero no es* (extensivamente) *totalizable*.

Se abre con ello un nuevo interrogante: ¿cómo podemos acceder *nosotros* a la experiencia de esta Totalidad intensiva, que no tiene un afuera pero “mayor” que la cual nada puede ser? ¿Cómo acceder nosotros, que seguimos *dentro* –tan sólo aspectos o recortes de dicha Totalidad? Se responderá: esto es posible porque *también nosotros* somos intensivamente, somos grados de potencia cuyo acceso a la Totalidad es precisamente la experiencia intuitiva de Su esencia eterna, experiencia *del* Todo en el doble sentido del genitivo, en tanto “objeto” y en tanto “sujeto” –tercer género de conocimiento en que sujeto y objeto son la misma cosa. Quizás esta respuesta algo canónica aclare el problema desde lo ontológico; creo sin embargo que a nivel epistémico la paradoja o tensión de la Totalidad (no) totalizable persiste. Pues incluso el “no haber afuera” sólo puede ser pensado a partir de una imagen extrínseca que le sirva de modelo; es preciso al menos imaginar un individuo, esto es, un recorte totalizado con su correspondiente exterior, para luego negar este

⁹ “Se entiende de un modo más sencillo que la sustancia sea indivisible, a partir del hecho de que la naturaleza de la sustancia no puede concebirse sino como infinita, y que por “parte” de una sustancia no puede entenderse otra cosa que una sustancia finita, lo que (...) implica una contradicción manifiesta”. *Ética* I, 13, Esc.

último. “Totalidad intensiva” resulta así una suerte de contradicción en los términos: *¿cómo pensar el carácter total de lo intensivo, siendo que todo pensamiento totalizador es extensivo por naturaleza?* La apelación a la difícil experiencia intuitiva del Todo no termina de resolver el problema, toda vez que no puedo aprehender esa experiencia “para mí”, distinguiéndome de lo que aprehendo. Por supuesto, el Todo sigue ahí, imperturbable, accedamos o no a su experiencia; pero así también nuestro esfuerzo por conocerlo, mediante el cual le imponemos a la Totalidad restricciones incompatibles con su esencia: recortes, mutilaciones, empequeñecimientos, sea bajo la forma del concepto o de la palabra. No se trata sólo de un “problema de lenguaje”, sino de cómo la potencia cognoscitiva de éste pueda anclarse en todo un trasfondo metafísico. Por eso, para terminar, hacemos entrar brevemente al juego a otros dos pensadores –amigo declarado del spinozismo uno, secreto aliado el otro, enemigos ambos de las ficciones de totalización en el conocimiento y en la vida– quienes también reflejan a su manera esta paradójica intuición de un Todo que no (se) cierra. Hablamos de Deleuze y su propuesta ontológica en *Diferencia y repetición*, y de Lao-Tsé y el pensamiento metafísico del *Tao Te King*.

El primero describe así sus intenciones: “Queremos pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las formas de la representación que las encauzan hacia lo Mismo y las hacen pasar por lo negativo”¹⁰. Se trata de fundar una ontología en que la diferencia y la repetición desplacen a la mismidad y la representación como vectores filosóficos dominantes de la filosofía occidental. En esta empresa, Deleuze denuncia la subordinación de la diferencia a los mecanismos representativos (la identidad, la analogía, la oposición y la semejanza), subordinación que la enmascara haciéndola pasar por lo negativo –aquello que debe ser exorcizado mediante la afirmación racional de lo Idéntico. Ahora bien, según Deleuze, lo que debe afirmarse no es la identidad contra la diferencia, sino la diferencia misma como auténtico sostén descentrado de la Identidad, ya que “en su esencia, la

¹⁰ Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 16.

diferencia es objeto de afirmación, es ella misma afirmación. En su esencia, la afirmación es diferencia”¹¹. Pero la afirmación inicial de la diferencia en toda su fuerza opera *ya difiriendo*: la diferencia afirmada se distribuye entonces en infinitas repeticiones y en infinitas voces –infinitas cosas de infinitos modos. La filosofía de la representación resulta ser en realidad un vástago rebelde de esta pura diferencia afirmada, la cual precede siempre a (el intento de) su conquista representativa, es siempre mayor y más potente, puesto que es ella quien distribuye, en la existencia, las repeticiones que animan en lo profundo toda representación: “la identidad no es primera, (...) existe como principio, pero como segundo principio (...) que gira en torno de lo Diferente”¹². La consecuencia, y el punto en el que se refleja la extraña paradoja de la Totalidad, es que, si lo que hay es afirmación y repetición de la diferencia, esa afirmación impide por su misma naturaleza todo intento de acceso representativo al proceso; pues el ser de la diferencia es *devenir*, es “eterno retorno de lo diferente”, y los conceptos de la representación cristalizan el devenir. La profundidad original de la diferencia afirmada es, según Deleuze, una profundidad *intensiva*¹³, insondable para las falsas profundidades extensivas de la representación: cualquier tentativa de someter la acción de la diferencia a una operación representativo-totalizante sólo es posible por la repetición de *otra* diferencia. La verdadera totalidad del Ser elude así los formalismos que él permite y sostiene: “El extremo no es la identidad de los contrarios, sino más bien la univocidad de lo diferente; la forma superior no es la forma infinita, sino más bien el eterno informal del eterno retorno mismo (...)”¹⁴.

La forma superior no es la forma infinita. El capítulo 41 del *Tao Te King* hace de esto un eco explícito y un resumen maravilloso. Dice allí Lao-Tsé: “El gran cuadrado no tiene ángulos”¹⁵. La imagen del gran cuadro sin esquinas simboliza la contraposición de los dos órdenes ya aludidos. Por un lado, el

¹¹ *Ibid.*, p. 96.

¹² *Ibid.*, p. 79.

¹³ *Ibid.*, p. 93.

¹⁴ *Ibid.*, p. 99.

¹⁵ Lao-Tsé, *Tao Te Ching. Los libros del Tao*, trad. al español de Iñaki Preciado Idoeta, Trotta, Madrid, 2006.

orden intensivo, productor y propiamente Total: el gran cuadrado (el *Tao*). Y por el otro, el orden extensivo, derivado, en el cual nombramos totalidades sólo por analogía: las esquinas o los ángulos de los que el gran cuadro carece. El *Tao* en tanto Totalidad es también una figura abierta, o mejor dicho ni abierta ni cerrada: incatalogable. Pues si tuviera esquinas –si pudiéramos nombrarlo o conceptualizarlo– no sería el Gran cuadro. Pero si concedemos que lo es: ¿cómo pensar un cuadro sin esquinas? Una vez más, la paradoja: el gran cuadro *es* un cuadro; el gran cuadro *no* tiene esquinas; *no* podemos pensarlo sin ellas; y estas tres cosas son ciertas. Sin embargo cada palabra que pronunciamos sobre el *Tao*, cada ángulo que intentamos aplicar al Gran cuadrado, se sostiene en y da testimonio de él. Este mismo capítulo 41, que opone lo intensivo y lo extensivo, se abre justamente recordándonos que ambas dimensiones confirman una misma realidad. Dice Lao-Tsé que cuando un gran hombre oye hablar del *Tao* lo sigue con diligencia; cuando un hombre medio oye hablar del *Tao*, cree a medias y duda; y el hombre necio, cuando oye hablar del *Tao*, se ríe a carcajadas. Pero si el necio no se hubiera reído a carcajadas, no habría sido el *Tao* auténtico. Es decir que el *Tao* (el verdadero Todo) no sería auténtico si no fuera capaz de dar cuenta tanto del hombre sabio que lo afirma como del necio, que lo niega.

Realidad superior que produce incluso sus propias burlas. Tal la diferencia, cuya secreta operación produce la identidad de la representación; tal la Sustancia, cuya afirmación infinita sostiene en el ser nuestros recortes totalitarios. Nada queda fuera de estas égidas intensivas; todo está en ellas, pero el afuera no existe. Fecunda perplejidad es que sepamos esto sin poder expresarlo más que a través de lo paradójico o lo contradictorio. Intuyo en estos tres autores una impresión compartida: la del eco de un Todo que se (nos) escapa, pero que sigue siempre *ahí*, sosteniendo incluso lo que pretende negarlo.

Sotto voce: El oído encantado, la rebelión de la pureza

Tamara Pugliarello (Unsal)

*Tan dulce y tan suave
Se despierta al oído
Que alegra de los huesos
Aún lo más escondido*

*Sor Josefa del Castillo
(abadesa colombiana, 1672 / 1742)*

De místicos acordes. Cuando la *materialidad del silencio* se impone haciendo grietas en la *luz*. Y todo es luz. Que nadie se atreva a tocar el último adagio donde se precipitan las palabras para hurgar. El *cuerpo puro de la música* eleva su cabeza de sacerdotisa en medio del *viento*. Y todo es viento. Nacen, a la intemperie, pequeñas *libélulas* por nacer. Las hijas del viento y de la luz llevan la insignia de los ojos más puros. Muerden, extasiadas, el sueño de Dios; titilan, se vuelven manto, brillo y transparencia. Cuando las palabras ya no cubren y se deshacen delante de lo que queda de nosotros al mirarlas... A *sotto voce*, lo que vendrá: El banquete y sus vituallas, una túnica roja iluminada desde adentro como una rosa agreste y voluptuosa. A lo lejos, *hace sombra la única lira de alabastro*. Y nada suena: El susurro de libélulas inmóviles alrededor.

¿Pero por qué la *pureza*? Querría detenerme, pues, en esta pregunta con la intención de circunscribir la densidad de su alcance; dicho de otro modo, intentaré una suerte de aproximación o reelaboración de la categoría de pureza por fuera del registro del idealismo. Buscaré, por consiguiente, arrancar “lo puro” de los yacimientos totalitarios donde, considero, quedó prisionero para procurar resignificarlo a partir de una ligadura entre *mística y rebelión*; es decir, pondré énfasis en el acto por el cual la música, entendida como una *artesanía rítmica del silencio*, conseguirá ir “más allá” de la experiencia topológica del límite o dimensión estructural del lenguaje inherente al modelo

de sujeción / transgresión. Para decirlo con mayor claridad, lo que denomino cuerpo puro de la música inaugura una distancia con respecto a la escisión o hiancia que localiza a la subjetividad como efecto de su estructura. Por lo tanto, no será la estructura o el límite el lugar desde el cual partiré sino desde una *invocación a lo pulsátil donde se condensan las imágenes con la dignidad recordada de los sueños*. Puesto que hay una parte de las palabras que sobra, he decidido encargarme de ellas.

Diré, en principio, que lo que resulta hostil a cualquier discurso, aquello que no logra subsumirse bajo la estructura dialéctica de la verdad; en otras palabras, lo que se escamotea al complejo itinerario del Sujeto y el Otro; en suma, lo que se escande del anudamiento del deseo con la ley (esa “extraña pareja” inconsciente / conciencia), me atrevería a designarlo con la siguiente expresión: Se trata, pues, de la *profundidad trágica de la imagen...* Reflejo de reflejos que ya no reflejan a nadie, sutil extravío de la respiración, pulsación indómita de los ojos transformados en pequeños glóbulos de azúcar cuya espesura *obliga a los oídos a callar*; es el *misterio* de la flor que sobrevive a Narciso. Y, muy de acuerdo con la sentencia poética de Alejandra Pizarnik, diré, asimismo, que “*la rebelión consistirá en mirar una rosa hasta pulverizarse los ojos*”.

Inmanencia de lo real y lo imaginario “azucarados”, misticismo incurable, pastiche de cosas irreductibles a palabras: Brilla la *niña – libélula* con sus bracitos extendiendo el silencio, acomodándolo, como si se tratara de la voz... *En el aire pasan cosas que regresan*.

Ir al encuentro del *absoluto no dialéctico del juego*, del *sin límite jugado por fuera de la posibilidad de su franqueamiento*, del “fascinante brillo” de Antígona, aquel que, literalmente, logró engeguercer al oído encantado de Lacan, llevándolo, en una especie de “trance interpretativo”, a la audacia que irradian las páginas del *Seminario Siete: La ética del psicoanálisis*:

“Antígona, en efecto, permite ver el punto de mira que define el deseo. Esa mira apunta hacia una imagen que detenta no sé qué misterio hasta ahora inarticulable, pues hacía cerrar los ojos en el momento en que se la miraba. Esa imagen, empero,

está en el centro de la tragedia, puesto que es la imagen fascinante de Antígona misma”¹.

Y como sostuviera, muy oportunamente, Philippe Lacoue-Labarthe:

“... en el retorno a Antígona, se trata nada menos que de la posibilidad, historial, de fundar un más allá de la ética del bien, es decir, lo que Lacan llamará más tarde, terminada la lectura de Antígona, la ética trágica del psicoanálisis”².

“... no hay ética más que si se sostiene en una estética”³.

“... es al lenguaje al que Lacan remite en última instancia la esencia del arte”⁴.

“... el arte sería la katharsis del objeto, su depuración, de donde se indicaría, en el latido de la presentificación y de la ausentificación, en el rayo resplandeciente del brillo, la Cosa en su contorno”⁵.

Punto de mira, entonces, desde el cual Lacan afina su oído, escucha al texto, lo interrumpe en su marcha, siguiendo el ritmo nutricional de los silencios sin bordes; respirar las palabras justo donde se condensan las imágenes: Hacia una eólica de colores polirrítmicos. Purgación de la imagen por la misma fuerza que la anima.

Y, casualmente, será en el *Seminario Siete*, donde Lacan se interroga acerca de la *paradoja del goce*. Paradoja, según entiendo, en lo que aún soporta de discursivo el psicoanálisis. Puesto que la potencia discursiva del lenguaje que, a pesar de sus infinitas turbulencias e innumerables fallas en la representación / simbolización, continúa “coagulando”, por momentos, los efectos

¹ Véase el apartado “La esencia de la tragedia”, en Jacques Lacan, *El Seminario, Libro 7: La ética del psicoanálisis (1959-1960)*, texto establecido por Jacques-Alain Miller, traducido por Diana Rabinovich, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1988, págs. 293-343.

² Philippe Lacoue-Labarthe, “De la ética: A propósito de Antígona”, en *Lacan con los filósofos* (traducción de Eliane Cazenave-Tapie), por la Biblioteca del Colegio Internacional de Filosofía, Siglo veintiuno editores, México D. F., 1997, pág. 22.

³ *Ibid.*, pág. 30.

⁴ *Ibid.*, pág. 30.

⁵ *Ibid.*, pág. 33.

de sentido que impiden la total erosión de la verdad, sin embargo, no logra resistirse al abismo puro de la imagen “cediendo” todo su caudal acústico a la sucesión inmóvil del silencio. ¿Y cómo se explica, pues, esta “caída ¿paradójica? del deseo en el goce”, esta *forma de gozar sin transgredir*? Si bien es cierto que más allá de la intensidad de la imagen no habrá nada para subvertir, según las coordenadas del discurso, también es cierto que el goce, en tanto *efecto lumínico de lo bello sobre el deseo*, nos impulsa a un “*no retroceso*” frente a la pureza. He aquí lo que postulo como la instancia de *disolución de la paradoja del goce en el silencio*. *Hacia una psicopoética de la palabra en suspenso*. Disolución, por lo tanto, del límite entre deseo y goce.

Siguiendo a Genette:

“Una de las señales de esos momentos donde el relato parece callarse, inmovilizarse, bajo lo que Sartre llamará la gran mirada petrificante de las cosas, es precisamente la detención de toda conversación, la suspensión de toda palabra humana”⁶.

“... esos instantes musicales en los cuales el relato se pierde y se olvida en el éxtasis de una contemplación infinita”⁷.

“Y esa vibración que se interpone entre una red de signos y un universo de sentido, desbarata un lenguaje e instaura un silencio”⁸.

Cuando el cuerpo calla y se adhiere, al igual que las hojas verdes-pálidas-corpóreas, a los intervalos de aire, no retroceder; pasaje de “la subjetividad en el lenguaje” al cuerpo puro de la música, catarsis, pureza sin rumbo. “Silencio de significación” liberado de las amarras del sentido; “incertidumbre de los signos que permite respirar”, según la concepción bartheana de la literatura⁹.

⁶ Véase el capítulo “Los silencios de Flaubert” de la obra *Figuras (Retórica y estructuralismo)* de Gérard Genette, traducida del original francés por Nora Rosenfeld y María Cristina Mata, Ediciones Nagelkop, Córdoba - Argentina, 1970, en especial la pág. 261.

⁷ *Ibid.*, pág. 263.

⁸ *Ibid.*, pág. 266.

⁹ Genette, *ob.cit.*, véase el capítulo “El revés del signo” donde se analiza la dimensión extraverbal del acto literario de escritura, en especial las págs. 213 y 227.

Giran libélulas rozando al viento. Las guardo en un cofre o en un sueño; las espero en diminutivo, siempre. Versiones, visiones y vértigos de un amor en silencio, liberado del tiempo, es decir, de su brutal utilidad.

Cabe destacar que la *musicalidad del silencio* se distingue, por un lado, de la unidad representativa del sonido (el carácter unario del significante en tanto condición del encadenamiento asociativo), y, por otro lado, de la pulsación sonora de la “cuenta por uno” (el matema del sonido múltiple); en efecto, ni melodía ni grito, ni cadena significativa ni eslabones acústicos: *Del aire*, porque más allá de la voz vibra el *cuerpo – instrumento de viento*.

La pureza constituye, en mi opinión, el término pivote del Seminario 7. Dicho término atrajo mi atención por la doble lectura que, allí, nos propusiera Lacan. Un primer abordaje sitúa a la pureza como lo opuesto de la experiencia ética, quedando enmarcada, entonces, por el dispositivo de la servidumbre moral subyacente al idealismo. En este sentido, el *objeto imaginario*, *puro*, será cuestionado por Lacan a modo de una *construcción / idealización ejercida contra el cuerpo*; “represión de la cosa en el esplendor de la imagen”, “sublimación” o “mito de la significación”; lisa y llanamente, ideología. En efecto, el “*amor cortés*” brindará un claro ejemplo del ideal de un erotismo asociado con la privación de lo real – amado, esto es, con su inaccesibilidad o crueldad a partir de cierta “*configuración geometrizable*”, obsesiva, del *eros*. Así, podremos ver en la *Carte du tendre* (el “Mapa de lo tierno”) cómo una figura literaria, elaborada por el llamado *Círculo de las Preciosas* en el siglo XVII, trazaba los criterios para el arte de amar. A saber: Juegos poéticos de matiz melancólico (en clara referencia al tema central del duelo); organización refinada del intercambio de los *partenaires*, previa a la consumación del amor denominada “reunión de merced”; en fin, se proponía la creación de una apología o ideología del *amor interruptus*, a la espera, sin finitud.

Ahora bien, si procuramos deslindar el carácter anacrónico del mapa de la ternura en la actualidad, socavando su legitimidad o circulación simbólica, con el propósito de recuperar, sincrónicamente, la potencia imaginativa del amor cortés, tal vez podríamos conjeturar el *carácter extratemporal de la pureza como atributo del acto creador*, o sea, reivindicar, en suma, cierta

fascinación amorosa por las interrupciones que “garanticen” la *continuidad inaprensible de los místicos acordes*; casi a la manera de una “astucia frente al límite”, como si fingiéramos morir, como si hubiera que ofrecer la mirada para ingresar al “campo de batalla” en igualdad de condiciones. El silencio le sustrae a la muerte su único atributo, *el absoluto*, aunque la batalla esté siempre perdida de antemano... Jugar a la eternidad olvidando sus costos. *Mística del pensar o purificación de los límites*, elección absoluta no motivada por “el servicio de los bienes”; huir con las palabras muy lejos de la utilidad de las mismas; *rebelión*. Como señala, a su vez, Lacan,

“la perspectiva creacionista es la única que permite entrever la posibilidad de la eliminación radical de Dios”.

“...la naturaleza de lo bello es permanecer insensible al ultraje...”¹⁰.

Zona pura, *ex nihilo*, donde los discursos comiencen a levitar como laureles sin raíz y el reverso tornasolado de la verdad deje lugar a las pupilas inquietas que reclamen para sí “quedarse así”; cuando exhale el silencio inconexo de Dios y los céfiros se tiñan de púrpuras libélulas que semejen los volados, también granates, del mundo... La música del apaciguamiento.

Curiosamente, Lacan finalizará el Seminario 7 articulando la ética del psicoanálisis nada más y nada menos que con la pureza mediante un giro radical en su interpretación. Asistiremos, por consiguiente, al segundo abordaje allí propuesto.

¿Y, acaso, la dimensión trágica de la experiencia analítica no actualiza la pregunta acerca del silencio? El *punto de mira*, quizás, asuma el riesgo de la última *herejía*, aquella que “desfonde” a los cuerpos *sin compasión ni temor*. Lacan se pregunta, con la ironía que lo caracteriza, “¿qué son los cátaros?” De inmediato, responde: “Son los puros. *Katharós es un puro. Y el término en su resonancia original, no significa primariamente iluminación, descarga, sino purificación*”¹¹.

¹⁰ Lacan, *ob.cit.*, remítase al apartado que lleva por título “La paradoja del goce” (págs. 203-289); en especial, la pág. 287.

¹¹ *Ibid.*, pág. 295.

Purificación o tentación de arrancar otras palabras a las que vienen. Alumbramiento, quizás, del *verbum mentis* agustiniano; esas palabras que no enseñan, como recalca san Agustín en el diálogo *El maestro*, sino que aletean y corroen el tiempo de la voz.

Perder el tiempo, perder la pérdida, cerrar los ojos, inclinar la cabeza sobre el aire, perder el cuerpo mientras respiramos.

*“Mas la voz no puede ser percibida por otro sentido que por el oído; así sucede que, al escribir una palabra, se hace un signo para los ojos mediante el cual se entre en la mente lo que a los oídos pertenece”*¹².

Ruagh, en hebreo, viento: Ánimo, respiración, valentía y fuerzas; impulso, pureza aérea fuera de los límites del entendimiento.

“Porque a partir de palabras y de imágenes se pueden formar muchas más ideas que a partir de los solos principios y nociones...”¹³.

Cuando Spinoza se detenga, del mismo modo, ante el *soplo divino*, tensión creadora, *insistente ondulación entre la vivacidad imaginaria de la profecía*, o revelación de los signos materiales de Dios, y la *posibilidad / imposibilidad de su transmisión* nos instará, a su vez, a soportar la compleja trama desde donde seremos convocados por el eje autoridad / interpretación / significado, desde la naturaleza equívoca del lenguaje, al mismo tiempo que la irrupción del misterio, inabarcable por la palabra, nos empuje hacia la intensidad del viento.

“...si los hombres que escuchan a los profetas, se hicieran profetas, como se hacen filósofos los que escuchan a los

¹² San Agustín, *El maestro*, en *Obras de San Agustín* (edición bilingüe, tomo III, Obras filosóficas), introducciones y notas de Victorino Capánaga, versión castellana de Manuel Martínez (O. S. A.), revisado y corregido por Santos Santamarta del Río (O. S. A.), Biblioteca de Autores Cristianos (B. A. C.), Madrid, 1982, pág. 615.

¹³ Spinoza, *Tratado teológico-político* (traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez), Alianza Editorial, Madrid, 2003, pág. 94.

filósofos, el profeta no sería el intérprete de los decretos divinos, puesto que sus oyentes no se apoyarían en el testimonio y autoridad del mismo profeta sino que se apoyarían, como éste, en la misma revelación divina y en el testimonio interno”¹⁴.

Ese *lugar absoluto* quiebra el sentido sobre la impronta de los ritmos que dibujan una pureza irreversible. *Lugar unívoco al que somos arrastrados*. Citando a Deleuze:

“Es a nivel de Dios que el concepto es liberado, porque ya no tiene por tarea representar algo. Deviene en ese momento el signo de una presencia. Para hablar en analogía, toma líneas, colores, movimientos que jamás hubiera tenido sin ese rodeo por Dios”.

“...el ateísmo jamás fue exterior a la religión. El ateísmo es la potencia – artista que trabaja la religión. Con Dios todo está permitido”¹⁵.

Y el cuerpo se hizo
En el hastío sin prisa
Del aún extremo
Vaivén del sonido
Donde pido
Otra cosa que un cuerpo

¹⁴ *Ibid.*, pág. 77; nota a pie de página nº 2, del Primer Capítulo del T. T. P.: “De la Profecía”.

¹⁵ Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza* (traducción y notas – Equipo Editorial Cactus), 2ª edición, Buenos Aires, 2008, pág. 23.

Spinoza como “*mercator sapiens*”

Miriam van Reijen (U. de Tilburg, Holanda)

Después del giro hacia lo político en los años ‘60 y ‘70, en la actualidad asistimos a una nueva orientación en los estudios de Spinoza –otra vez ocurrido en Francia–; se trata del giro hacia las ciencias sociales y la economía. Con esto ha llamado la atención un aspecto no tan conocido de Spinoza: el haber sido comerciante en una sociedad capitalista, la ciudad de Amsterdam del siglo XVII. Amsterdam era una sociedad única, una anomalía –como dice Antonio Negri– de comerciantes y filósofos, de libre comercio como de libre pensar¹, donde se hace referencia a Spinoza como “el comerciante portugués” o como “*mercator sapiens*”, un comerciante sabio.

El 5 de mayo de 1631 Descartes, desde la misma Amsterdam, le envía una carta al escritor Balzac donde expresa:

“... en esta gran ciudad donde estoy, no hay ningún hombre aparte de mí, que no ejerza el comercio, cada uno está tan preocupado en beneficiarse que podría quedarme aquí toda mi vida sin ser nunca visto por nadie. Voy a pasearme todos los días entre la confusión de una gran muchedumbre, con tanta libertad y tranquilidad como Ud. pueda tenerlas en sus alamedas, y no considero a los hombres que veo de un modo distinto como Ud. mira los árboles que se hallan en sus selvas o los animales que pastan allí. El ruido mismo del bullicio no interrumpe mis ensoñaciones más de lo que lo haría algún arroyo”².

Para Descartes los comerciantes parecen ser otro tipo de hombres que los científicos y los filósofos. No se molestan unos con otros, porque los asuntos de los que se ocupan difieren considerablemente, de allí que sean indiferentes entre sí. De la

¹ Negri, A. [1981] *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993.

² Descartes, R. “Carta a Balzac”, en *Cartas sobre la moral*, Editorial Yerba Buena, La Plata, 1945, pp. 356-357

misma manera escribe Spinoza, casi 40 años más tarde, en su *Tratado teológico-político*:

“... de esta libertad no surge ningún inconveniente que no pueda ser evitado por la sola autoridad de la suprema potestad; y que ésta basta, aunque los hombres manifiesten abiertamente opiniones contrarias, para contenerlos sin dificultad, a fin de que no se perjudiquen mutuamente, hay ejemplos a mano, sin que me vea forzado a ir lejos a buscarlos. Sirva de ejemplo la ciudad de Amsterdam, la cual experimenta los frutos de esta libertad en su gran progreso y en la admiración de todas las naciones. Pues en este Estado tan floreciente y en esta ciudad tan distinguida, viven en la máxima concordia todos los hombres de cualquier nación y secta; y para que confíen a otro sus bienes, sólo procuran averiguar si es rico o pobre y si acostumbra a actuar de buena fe o con engaños. Nada les importa, por lo demás, su religión o secta, ya que éstas de nada valen en orden a ganar o a perder una causa ante el juez. Y no existe en absoluto una secta tan odiosa, que sus miembros (con tal que no hagan daño a nadie y den a cada uno lo suyo y vivan honradamente) no estén protegidos con la autoridad y el apoyo público de los magistrados”³.

Spinoza nació en Amsterdam, en noviembre 1632 –un año y medio después que Descartes escribiera a Balzac– en el seno de una familia de comerciantes (quizá su padre fue uno de estos comerciantes a los que hacía referencia Descartes en su carta). En ese mismo año ocurrió otro acontecimiento importante en Amsterdam: se abrió el *Ateneo Ilustre*, un instituto municipal de enseñanza superior, precursor de la Universidad de esta ciudad. Con este hecho, Amsterdam no sólo fue una ciudad rica, sino también erudita. Uno de los primeros catedráticos, el rector Caspar Barlaeus –amigo de Constantin Huygens (padre) y Menasseh ben Israel– dio una conferencia inaugural bajo el título *Mercator Sapiens*. Allí describe al comerciante ideal, sincero y virtuoso, quien reúne el estudio del comercio, la filosofía, el arte y la ciencia. Habla de lo útil de la filosofía y la ciencia para el

³ Spinoza, B. *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, Cap. XX. p. 418

comercio. Alaba la ciudad de Amsterdam por la tolerancia práctica que promueve y por dejar florecer el comercio. Por supuesto, esta visión les agradaba a los regentes patricios conscientes de sí mismos. El Ateneo Ilustre también era un centro de atracción para la burguesía, los extranjeros y los comerciantes, en definitiva, para todos aquellos que se interesaban tanto por la ciencia como por la riqueza. Por la mañana temprano se realizaban lecturas para los comerciantes, así luego podían asistir a la Bolsa que abría a las once. Éstos presentaban mucho interés en los nuevos desarrollos, que eran apreciados como útiles; pero útil no sólo en relación al comercio, sino también a la religión y al Estado.

Se sabe que Spinoza trabajó en Amsterdam como comerciante desde 1649 hasta 1656. En documentos oficiales de los años 1655 y 1656 se encuentra su nombre junto a la expresión “comerciante portugués en esta ciudad” (Sr. Bento de Espinosa Portugees Coopman binnen deeser steede)⁴. Spinoza, desde joven, ayudaba a su padre haciendo mandados y cobrando deudas. Después de la muerte de su hermano mayor Isaac en 1649 debió ayudarlo aún más. En 1652 su padre perdió su capital a causa de los combates navales en la guerra de Holanda con Inglaterra y murió al año siguiente en bancarrota. Del 1654 hasta el *Cherem* y la expulsión de la comunidad judía en julio 1656, Spinoza lleva el negocio junto con su hermano menor, bajo el nombre de “Bento y Gabriel de Espinoza”. El motivo del *Cherem* parece ser –según una investigación reciente en los archivos municipales de Amsterdam– que Spinoza, para no perder la herencia materna pagando las deudas de su padre, recurrió a la Corte de Justicia holandesa en vez de a la ley judía⁵. Según la ley judía era mayor de edad, según la ley holandesa todavía no, de este modo pudo escapar de los deudores. Durante sus años como hombre de negocios Spinoza conoce en la Bolsa de Amsterdam a otros comerciantes, entre ellos quienes serían sus amigos para toda la vida: se encontraban cristianos liberales, como Menonitas (Jarig Jelles, Pieter Balling)

⁴ Walther, M. “Die Lebensgeschichte Spinozas“, *Specula* 4.1, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 2006, p. 254.

⁵ Vlessing, O. “The Excommunication of Baruch Spinoza: A Conflict Between Jewish and Dutch Law” in *Studia Spinozana*, vol. 13, 1997, pp.15-48.

y Colegiantes (Simon de Vries). En 1661 vive en Rijnsburg y se gana la vida puliendo lentes, un oficio científico; pero Spinoza lo hace como negocio, por motivos diferentes de los que impulsaban a los científicos como Cristian Huygens, quienes lo hacían por un interés en la ciencia. Spinoza nuevamente tiene un negocio y rechaza la cátedra de profesor que le ofrecían en Heidelberg, como también había rechazado el subsidio ofrecido por su amigo Simon de Vries.

En 1664 todavía existía el negocio de su hermano Gabriel en Amsterdam, pero Spinoza ya no estaba más involucrado en eso. Aunque no duró mucho tiempo, esta experiencia como comerciante puede ser que haya influido en su obra filosófica. En este sentido Maxime Rovere se pregunta: ¿el futuro filósofo tuvo por algún tiempo una empresa, o más bien el ex-comerciante se dedicó a escribir obras filosóficas?⁶ Sin embargo, este cuestionamiento no tiene mucha importancia ya que en la filosofía de Spinoza el comercio y la economía casi no están presentes explícitamente. No obstante, puede ser interesante observar –como lo hace Rovere– la experiencia práctica del comerciante en las obras de Spinoza, esto es, indagar cuánto ha influido esta experiencia en su filosofía.

En concreto, el comercio y la economía solamente figuran en el *Tratado político* en la descripción de la organización de la monarquía y de la aristocracia⁷. Allí Spinoza busca asegurar la estabilidad y la seguridad, y con éstas el comercio y el bienestar, en cada una de las tres formas de gobierno. Su intención es vincular el interés común al interés propio, y esto es diferente en los tres tipos de gobierno que analiza. Los tres modos convienen con que “lo que es más frecuente en la vida y, por lo que puede colegirse de sus obras, lo que los hombres consideran como el sumo bien, se reduce a estas tres cosas: las riquezas, el honor y el placer”⁸. En la monarquía es el honor, y por eso Spinoza sugiere

⁶ Rovere, M. “Avoir commerce: Spinoza et les modes de l’échange” en: *Astérian*. Numéro 5, juillet 2007, Dossier *Le philosophe et le marchand*, pp. 219- 241

⁷ Spinoza, B. *Tratado Político*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp. 303, 311, 313, 337.

⁸ Spinoza, B. *Tratado de la reforma del entendimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 78.

un Consejo con elevado número de ciudadanos, ya que ‘todo el mundo prefiere mandar a ser mandado’⁹. Y, “porque todos, en efecto, son fuertemente atraídos por la gloria...” se debe, para prevenir la corrupción, dar “...fuertes esperanzas de alcanzar tal dignidad”, porque el rey no puede controlar a todo el pueblo por miedo. En la aristocracia centralizada hay relaciones de poder establecidas y caracterizadas por posesiones, y de esto deriva la envidia. Por eso Spinoza aconseja establecer una proporción entre el número de patricios y el de la población, para que no se elijan solamente los patricios de algunas familias¹⁰. Spinoza no ha tenido el tiempo para describir detalladamente la organización de la democracia. Pero viendo la democracia moderna en que vivimos, se puede decir que es por medio del placer de los bienes de consumo que un gobierno puede vincular el interés propio con el interés común. Debe aclararse que esta vinculación puede ser tanto real como imaginaria.

Un tema “económico” explícito en la filosofía de Spinoza –y en la actual– es la importancia de la tolerancia para el bienestar, la prosperidad y el desarrollo económico. Ya hemos visto que Spinoza cita a Amsterdam como ejemplo de tolerancia, con un argumento pragmático y económico: la tolerancia como condición para el desarrollo del comercio y de la ciencia, y como fuente de riqueza. Spinoza no es tan idealista, humanista y moralista como lo presentan en el debate actual, no cree en los “derechos humanos”. La tolerancia es más bien una virtud económica, argumento que no es muy difundido en la Holanda del siglo XXI. El economista Richard Florida ha mostrado que en Estados Unidos las ciudades más tolerantes con respecto a la nacionalidad atraen más a los talentosos y a las empresas innovadoras¹¹. Por su parte, Benjamin Kaplan, en un estudio sobre la tolerancia en Europa en los siglos XVI y XVII, relativiza la importancia de la ideología de la tolerancia en Holanda, mientras que Jonathan Israel asigna un lugar prominente a la República Holandesa¹². Según Kaplan la tolerancia en el siglo

⁹ Cf. Spinoza, *Tratado Político*, *Op. cit.* cap. VII, par. 4 y 5, p. 154

¹⁰ Ídem, cap. VIII, par. 13 y 14, p. 192

¹¹ Florida, R. *The rise of the creative class*, Basic Books, New York, 2002.

¹² Cf. Kaplan, B. J. *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Harvard University Press,

XVII estaba lejos de ser lo que se entiende por ella en la actualidad, no obstante, presentaba muchas ventajas para las personas religiosas. Era posible para cada tendencia religiosa creer en su propia razón y participar en paz en la sociedad, sin tener que abandonar sus opiniones. Ésta parece ser una de las condiciones para la “integración” en una sociedad moderna; la participación social y la participación económica son más importantes que la integración ideológica. Spinoza parecería estar más de acuerdo con esto último, como pudimos observar en el párrafo citado del *Tratado teológico-político*.

Una antropología económica spinozista: el conato como interés soberano

Desde otra perspectiva, algunos escritores franceses han descubierto la importancia de Spinoza para las ciencias sociales y la economía¹³. Las ideas de ‘utilidad’ e ‘interés’ son centrales en la antropología de Spinoza. “Cuanto más se esfuerza cada cual en buscar su utilidad, esto es, en conservar su ser, y cuanto más lo consigue, tanto más dotado de virtud está; y al contrario, en tanto que descuida la conservación de su utilidad – esto es, de su ser-, en esa medida es impotente”¹⁴. La antropología económica spinozista, basada en el *conato*, no solamente puede servir como principio explicativo de las relaciones humanas, sino también para criticar antropologías diferentes, tal como lo hace London. Éste distingue dos teorías en conflicto en las ciencias sociales. Por un lado, la teoría económica utilitarista, que es la dominante tanto en las ciencias como en la sociedad. Esta teoría parte de la suposición del *homo economicus*, quien es calculador, egoísta y apunta a su propio interés. Dicha teoría tiene como paradigma la elección racional. Por otro lado, la teoría de la ciencia social que

Massachusetts, 2007; Israel, J. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, New York, 2001.

¹³ London, F. *L'interêt souverain. Essai d'antropologie économique spinoziste*, Éd. La Découverte, Paris, 2006; Citton, Y et F. Lordon (red), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Éd. Amsterdam, Paris, 2008.

¹⁴ Spinoza, B. *Ética*. Alianza Editorial. Madrid, 1987, EIV, P20

apunta a una imagen del hombre altruista, el cual puede sacrificarse por otro hombre. En resumen, el *homo economicus* por un lado, y el *homo donante* por el otro; principio e institución del mercado versus principio de solidaridad. Un referente crítico de la teoría económica utilitarista es el sociólogo Marcel Mauss (1872-1950), considerado el ‘padre de la etnología francesa’, que acuñó el esquivo y polisémico concepto de *potlatch*. Mauss se interesó por el significado social del don. Su *Ensayo sobre el don* (1950) fue inspirador de una reflexión sobre la antropología económica, al mostrar que el don y la solidaridad son esenciales en la sociedad humana. El Movimiento Anti-utilitarista en Ciencias Sociales (MAUSS) se considera heredero de los trabajos de Marcel Mauss. La crítica que London realiza tanto a Mauss como a MAUSS es que ambos son ingenuos y exageran e idealizan el desinterés. Además, miran mal al individualismo y ambos expresan que debe cambiar algo, pero sin dar una alternativa realista. Por eso London se pregunta si no habría una alternativa, un tercer camino, entre el *homo calculador* y el *donante desinteresado*.

Este cuestionamiento lo lleva a presentar la teoría del conato de Spinoza. Spinoza contrapuso a la razón calculadora racional el conato, y con esto una razón humana limitada entre imaginación y ciencia intuitiva. La razón o el conocimiento verdadero del bien y del mal “no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino sólo en la medida en que es considerado él mismo como un afecto”¹⁵. De acuerdo con esto, el conato coincide con la potencia, la fuerza y la utilidad, como “interés soberano”, pero no coincide con la razón calculadora. El hombre para Spinoza es mucho más que racional en el sentido de calculador. El conato representa un interés propio más fundamental y radical, donde el cuerpo –del que nadie todavía sabe qué puede hacer, y del que la mente es la idea– siempre está afectado y nunca puede ser parte de la natura, de que muchas veces alguna parte es más fuerte¹⁶. Este interés soberano toma el lugar del moralismo imaginario de Mauss y MAUSS, y del hombre calculador de un utilitarismo y racionalismo superficial.

¹⁵ Idem., EIV, P14

¹⁶ Idem., EIV, P4

Estos dos muestran muchas veces su debilidad en la práctica, porque tanto la “elección racional” como el “altruismo” pueden ser vencidos o dejados de lado por otros intereses. Entonces, altruismo y utilitarismo son manifestaciones imaginarias del interés propio o del conato y pueden ser desenmascarados. El conato aparecería como alternativo, por un lado al interés superficial, poco previsor, utilitarista, “racionalista” y egoísta, y por otro al interés imaginario, altruista e idealista. Spinoza supone el conato individual como una fuerza immanente, un esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar su ser¹⁷. A este conato London lo llama “interés soberano”, lo cual quiere decir que nada dentro de la persona (hablando de seres humanos) puede dar un motivo más fuerte que éste, y ninguna acción puede realizarse sin un interés propio.

Ahora bien, nosotros nos preguntamos: ¿cómo se puede refutar a Mauss y al utilitarismo con Spinoza? En todos los tipos de don (ceremonial o ritual, social o caritativo) que Mauss llama desinteresados, se puede revelar el interés propio. El malentendido es que el interés propio no solamente está en lo visible como salud, dinero, placer, sino también en buscar ‘mayor comodidad’, sentirse aceptado por los demás, pasar inadvertido, mantener la paz, evitar sentimientos de culpa y sentirse útil. Tanto a nivel individual como en la sociedad se puede dar mucho para evitar la violencia, los conflictos; pero el “yo” que gana no es el yo del individuo del utilitarismo, del *homo economicus* y de la “elección racional”, quien elige conscientemente, calculando y razonando. Spinoza tiene una idea más amplia del interés propio que propone el utilitarismo, para él “cuanto más busca cada hombre su propia utilidad, tanto más útiles son los hombres mutuamente. Pues cuanto más busca cada cual su utilidad y se esfuerza por conservarse, tanto más dotado está de virtud”¹⁸. Y no solamente más amplio, sino que además Spinoza no cree que la razón sea la esencia del hombre, como suponen el utilitarismo, la economía de elección racional y la teoría del contrato social. “Conciben a los hombres no como son, sino como ellos quisieran

¹⁷ Idem., EIII, P6

¹⁸ Idem., EIV, Cor. 2, P35

que fueran”¹⁹, porque “están necesariamente sometidos a los afectos...de ahí que quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula”²⁰. Con su teoría del conato, que está en el centro de su *Ética*, por un lado Spinoza muestra una alternativa, en una sociedad que se presenta más utilitarista, capitalista y mercantilista, y por otro lado, habla de una mayor libertad individual, responsabilidad por sí mismo y elección libre. La alternativa es una ciencia social que no se distingue de la ciencia natural.

Según Séverac, el aporte de Spinoza para las ciencias contemporáneas es un modelo del cuerpo que dispute el sujeto tanto autónomo como moral²¹. El cuerpo, no solamente el cuerpo humano, siempre es productivo y dependiente, constitutivo y constituido, afectivo (afectado) y efectivo (produce efectos). No hay normas morales universales que dirijan los cuerpos (causa *finalis*), pero hay motivos afectivos que producen normas (causa *efficiens*). La política liberal no se detiene en lo intra-psíquico de la economía política, más bien lo hace en el sujeto autónomo, que tiene elección “libre” (a su gusto) y al mismo tiempo es “racional”. Con tal imagen del hombre no es posible construir la política.

Las pasiones y la política

Por último, London y Citton sostienen que Spinoza, como filósofo del siglo XVII, inspira a las ciencias sociales del siglo XXI. Esto se debe a que su teoría de las pasiones individuales y colectivas muestra cómo ellas conducen a las instituciones y se efectúan en ellas, en el cuerpo político, y hasta en la resistencia. Negri, en el mismo libro, escribe sobre la sociología de los afectos²². En relación con esto, a nosotros nos parece que se

¹⁹ Spinoza, *Tratado Político*, *Op. cit.*, I.1.

²⁰ Idem., I.5

²¹ Séverac, P. *Le Devenir actif chez Spinoza*. Champion, Paris, 2005.

²² Negri, A. *Spinoza: une sociologie des affects*, citado por Y. Citton Y et F. Lordon (red), *Op. Cit.*, pp. 249-259

puede hablar de una economía política de las pasiones tristes en dos sentidos. Primero en un sentido freudiano, que consiste en que economizar en las pasiones tristes tiene como resultado más energía. Freud escribe en su pequeño ensayo sobre *El humor* cómo resulta esta ganancia de placer²³. El humor verdadero es expresión de relativizar, y la alegría, la ganancia de placer, es el resultado de economizar en las pasiones tristes²⁴. Las pasiones tristes ocupan el espacio de los afectos dichosos. Freud da significado a una “economía política de las pasiones”, que quiere decir: economizar en las pasiones da más energía. La pérdida de energía no es útil, y disminuye “la potencia de obrar de nuestro cuerpo, o a su vez.... disminuye... la potencia de pensar de nuestra alma”²⁵. Las pasiones no son útiles para nada, escribe Spinoza, porque “a todas las acciones, a que somos determinados por un afecto que es una pasión, podemos ser determinados, sin él, por razón”²⁶. Tampoco tiene sentido, pues es un gasto de energía, luchar contra ellas o intentar desaparecerlas con la sola razón. Eso es esforzarse desde la idea de una *causa finalis* imaginaria. Pero “el conocimiento verdadero del bien y del mal, en cuanto verdadero, no puede reprimir ningún afecto. Ahora bien, en la medida en que es un afecto, sólo si es más fuerte que el afecto que ha de ser reprimido podrá reprimir dicho afecto”²⁷. Pero el conocimiento verdadero que es al mismo tiempo afectivo, ya es conocimiento intuitivo. Solamente ese conocimiento interiorizado tiene efectos, como *causa efficiens*. Quien sabe de esta manera es sabio y ya no le hacen falta las pasiones para actuar. Las pasiones solamente son útiles para quienes no se dan cuenta de algo útil o para quienes tienen miedo.

En segundo lugar, pueden verse las pasiones tristes a nivel social. Los afectos son efectos del conato y el ambiente, los afectos pasivos son efectos de la imaginación. Los afectos tienen efecto en las relaciones humanas y políticas. Una política

²³ Freud, S. “Der Humor” en: *Studienausgabe. Psychologische Schriften*, 4. Frankfurt aM., 1970, pp. 275-282.

²⁴ Benasayag, M.y Schmit, G. *Les passions tristes. Souffrance psychique et crise social*. Ed. La Découverte, Paris, 2003.

²⁵ Spinoza, B. *Ética. Op. Cit.*, EIII, P9

²⁶ Idem., EIV, P59

²⁷ Idem., EIV, P14 Dem.

adecuada crearía las condiciones para preservar al pueblo de las pasiones tristes como el miedo y el odio, que también cuestan caro a la sociedad. No solamente causan problemas como la violencia, el maltrato de mujeres y niños, el abuso de alcohol y las riñas, sino también insomnio, incapacidad laboral y ausentismo. Tanto los afectos activos como los afectos pasivos (pasiones) producen efectos, y los dos pueden tener el mismo efecto, como el ejemplo que Spinoza da de individuos o grupos que se unen. El efecto es lo mismo, pero el motivo externo (miedo a un enemigo común), contrariamente al motivo interno (conciencia de lo bueno de colaborar), acarrea desventajas. El primer caso provoca malestar y además es inestable porque depende de un factor exterior. El contexto social y económico-político influye en las representaciones, tanto las adecuadas como las inadecuadas, y en los afectos activos o pasivos, respectivamente.

El fin del Estado es preservar del miedo y de otras pasiones tristes. El Estado más natural y humano para Spinoza, la democracia, se caracteriza por fomentar más la esperanza que el miedo y más la potencia que la imaginación. Solamente un esfuerzo común puede transformar lo socialmente inútil y contraproducente en algo útil y productivo. En la democracia se pueden extraer ventajas de la cooperación efectiva, porque reuniendo las potencias de todos se tiene más fuerza para garantizar la seguridad y con ésta la libertad, que es condición para el desarrollo y que posibilita la felicidad de los ciudadanos.

**Algunas notas sobre las traducciones
del *Tratado Teológico-Político***
(particularmente sobre los conceptos de *potestas*,
potentia, *ius* y *lex*)

Reyda Ergün-Cemal Bâli Akal (U. de Istambul Bilgi, Turquía)

Los autores de esta intervención han tardado dieciséis meses en traducir el *Tratado Teológico-Político* en turco¹. Para comenzar, ellos han elegido como texto básico la traducción en francés de la edición Fokke Akkerman en latín, que data de 1999 y cuyos traductores son Jacqueline Lagrée y Pierre-François Moreau². Durante esta primera fase de la traducción, al costado del texto básico se encuentra el texto traducido por Charles Appuhn³, desde ya un clásico, pero un clásico bastante discutible, que hemos utilizado para compararlo con el texto de Lagrée-Moreau. Terminada esta fase, hemos pasado a la comparación del primer texto establecido con las traducciones en español de Atilano Domínguez⁴, en alemán de Carl Gebhardt -redactada por Günter Gawlick⁵- y en inglés de Michael Silverthorne y Jonathan Israel⁶. Durante todo este trabajo de traducción-redacción hemos recurrido a menudo al texto original en latín, para poder traducir sistemáticamente los conceptos utilizados por Spinoza.

Este trabajo permitió constatar que entre las diversas traducciones del *Tratado-Teológico Político* hay diferencias importantes que no podemos desatender. Se piensa en general y

¹ B. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme* (C. B. Akal, R. Ergün), Dost, Ankara 2008.

² B. Spinoza, *Traité Théologico-Politique* (J. Lagrée, P.-F. Moreau), PUF, Paris 2005.

³ B. Spinoza, *Traité Théologico-Politique* (C. Appuhn), Garnier Flammarion, Paris 1965.

⁴ B. Spinoza, *Tratado Teológico-Político* (A. Domínguez), Alianza Editorial, Madrid 2003.

⁵ B. Spinoza, *Teologisch-Politischer Traktat* (C. Gebhardt), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006.

⁶ B. Spinoza, *Theological-Political Treatise* (M. Silverthorne, J. Israel), Cambridge University Press, Cambridge 2007.

por varias razones que debemos traducir a Spinoza del latín. Pero como todas las traducciones citadas han sido hechas del latín, ello demuestra que traducir a Spinoza del latín no es en sí mismo suficiente para superar todas las dificultades; dificultades a diferentes niveles.

De entrada, los textos se diferencian en cuanto a los sentidos de ciertas frases. Entre las traducciones existen contradicciones significativas. Mientras que ciertos traductores traducen a Spinoza de una manera, los otros lo hacen de modo totalmente distinto. A veces encontramos al menos tres o cuatro versiones de una sola frase.

Sin dudas, traducir es el sinónimo de interpretar. Toda traducción es sin lugar a dudas también una interpretación, pues traducir es también elegir las nociones, pasando de un campo conceptual a otro. Pero nosotros debemos reconocer que en esa elección, la traducción española y la traducción alemana se muestran más fieles al texto doblemente auténtico de Spinoza. Doblemente, porque como la *Opera Postuma* ha sido redactada minuciosamente, el latín del *Tratado Teológico-Político* es más spinozista que las otras obras del pensador.

En este contexto, la traducción de Appuhn sobre todo, que ha sido un texto de referencia primordial para muchos investigadores spinozistas durante años, sobrepasa largamente los límites de una elección subjetiva; no sólo a propósito de los conceptos, sino también a propósito de una cierta fidelidad al texto original.

Pero no podemos durante esta intervención dirigir la atención sobre todos los problemas que una lectura comparada de las diversas traducciones pondrá al día. Vamos simplemente a señalar algunas divergencias. De todos modos queremos subrayar de pasada que un estudio más detallado de las diversas traducciones sería de gran utilidad; sobre todo para nuevas traducciones.

Uno de los problemas es la traducción de *summa potestas*, *summae potestates*. En Lagrée- Moreau, indiferentemente, y tanto en singular como en plural, este concepto se transforma en francés en *Souverain* (Soberano) y algunas veces en *Pouvoir Souverain* (Poder Soberano). Aunque en la traducción española y en la traducción alemana, los traductores han separado sistemáticamente la forma plural de la forma singular del

concepto (en alemán *die höchste Gewalt* o *die höchste Macht - die höchsten Gewalten*; en español *la suprema potestad* o *el poder supremo - las supremas potestades* o *los poderes supremos*). En el capítulo XVI por ejemplo, el texto en francés se separa claramente del texto en español:

“... ce droit qu’a le souverain de commander ce qu’il veut ne vaut que tant qu’il détient effectivement un pouvoir souverain. S’il le perd, il perd en même temps le droit de tout commander, lequel tombe entre les mains de celui ou de ceux qui l’ont acquis et peuvent le conserver. Pour cette raison, il arrive très rarement que le souverain donne des ordres très absurdes. Car il lui incombe...” (Spinoza, 2005: 517).

“... las supremas potestades sólo poseen este derecho de mandar cuanto quieran, en tanto en cuanto tienen realmente la suprema potestad; pues, si la pierden, pierden, al mismo tiempo, el derecho de mandarlo todo, el cual pasa a aquel o aquellos que lo han adquirido y pueden mantenerlo. Por eso, muy rara vez puede acontecer que las supremas potestades manden cosas muy absurdas...” (Spinoza, 2003: 341, 342).

Brevemente, constatamos en el texto original que el propio Spinoza da significaciones diferentes a este concepto según esté en forma singular o en plural.

En cuanto a la traducción inglesa, si bien el traductor respeta la diferencia singular/plural (exceptuando el Cap. XX), encontramos diferentes versiones para el mismo concepto: en singular *the sovereign power*, *the sovereign*, *the supreme power*, *the sovereign authority*, y en plural *the sovereigns*, *the sovereign authorities*, *the sovereign powers*... Hay que destacar también que los traductores franceses e ingleses optan por el concepto de *souveraineté* o *sovereignty*. Lo cual plantea otro problema, dado que este concepto jurídico-político, desde el siglo XVI, es utilizado para designar específicamente y teóricamente, la nueva relación moderna de la legitimidad, concepto primordial de la teoría del Estado. Respecto de Spinoza, él no utiliza la *summa potestas* únicamente en un contexto moderno, sino también para designar diferentes *corpus* políticos: desde de las monarquías a las tribus, incluyendo el corpus político de los Hebreos. Entonces

nos preguntamos, verdaderamente, si la palabra “soberanía” que define el Estado moderno desde su “absolutidad”, su indivisibilidad y su permanencia, es válido para los diferentes *corpus* políticos que los que nos habla Spinoza.

Por lo que se refiere a la traducción de *potestas* y de *potencia*, estamos frente a un nuevo problema: en francés, Lagrée y Moreau prefieren más la palabra *Pouvoir* (poder) para traducir *potestas* y la palabra *Puissance* (poder, capacidad) para traducir *potentia*. Pero encontramos también en algunos capítulos que los traductores utilizan la *Puissance* y a veces la *Souveraineté* para traducir *potestas* y *potentia* de la misma manera. Por ejemplo, *potestas* deviene en el capítulo XVI (Spinoza, 2005: 521) la *Souveraineté* (Soberanía) y en el capítulo XX la *Puissance* (Spinoza, 2005: 637), mientras que *potentia* deviene en el Capítulo II la *Souveraineté* y la *Puissance Souveraine* (Spinoza, 2005: 135).

En la versión inglesa del *Tratado Teológico-Político* no hay ninguna diferencia entre *potentia* y *potestas*, puesto que los traductores las traducen constantemente de la misma manera: *The Power* (poder). Exceptuados algunos capítulos donde *potestas* deviene *the Authority* o *the Control* y *potentia* deviene *the Capacity*... El traductor alemán prefiere también *die Macht* para traducir *potestas* y *potentia* a la vez. Pero de cuando en cuando encontramos *die Gewalt* por *potestas*, y *die Kraft* o *das Vermögen* por *potentia*. En la traducción española el traductor prefiere generalmente *el poder* para traducir los dos conceptos. Pero a veces utiliza también la *potestad* directamente para *potestas* y la *potencia* para *potentia*.

En cuanto a Spinoza, podemos preguntarnos de derecho si hay para él una diferencia conceptual entre estas dos palabras. De hecho, a través del texto, podemos constatar que Spinoza ha empleado estas palabras en el mismo sentido muchas veces. Por ejemplo: “*le pouvoir [potestas] de se défendre*” (Spinoza, 2005: 73, 521) o “*su poder [potestas] de defenderse*” (Spinoza, 2003: 71, 344) o “*die Macht [potestas] sich zu verteidigen*” (Spinoza, 2006: 11, 240) o “*their power [potestas] of defending themselves*” (Spinoza, 2007: 202) y “*leur puissance [potentia] de se défendre*” (Spinoza, 2005: 517) o “*su poder [potentia] de defenderse*” (Spinoza, 2003: 341) o “*die Macht [potentia] sich zu verteidigen*”

(Spinoza, 2006: 238) o “*their whole power [potentia] of defending themselves*” (Spinoza, 2007: 200).

Ahora bien; todo el mundo sabe que múltiples lecturas contemporáneas de Spinoza se basan en una diferencia teórica y decisiva entre *potestas* y *potentia*. Éste es el caso por ejemplo de la obra de Negri; de allí el título de su obra: *L'Anomalie Sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza (La anomalía salvaje. Potencia y poder en Spinoza)*. Aunque, como dice Hardt, la propuesta de Negri, sitúa al traductor inglés del libro frente a una imposibilidad; puesto que la traducción en inglés de esos dos conceptos no dan más que un pobre *Power*... Para resolver la cuestión Hardt propondrá *the Power* con una P mayúscula para *potestas* y *the power* con p minúscula simplemente para *potentia*⁷. Pero hagamos lo que hagamos estamos siempre en el mismo dilema: ¿ha hecho Spinoza verdaderamente una tal distinción?

Otro problema que pueden encontrar los traductores del *Tratado Teológico-Político* es aquél creado por el empleo spinozista de *ius*. En general, para traducir esta palabra, los traductores alemanes, españoles y franceses utilizan *das Recht*, *el derecho*, o *le droit*. Así el problema de la diferencia entre *el Derecho* y *los derechos* está resuelto. Pero en inglés el caso es más complejo, porque se traduce *el Derecho* por *the Right* y *the Law*, mientras que *the Law* significa al mismo tiempo *la Ley*.

En el *Tratado Teológico-Político* constatamos muchas veces que Spinoza utiliza en ocasiones el *ius* para significar la *Ley*, es decir *lex*. En las traducciones en español, en inglés y en alemán, por cierto, vemos que los traductores utilizan a menudo *la Ley*, *the Law* y *das Gesetz* para traducir *ius*. Pero en Lagrée y Moreau *ius* ha sido traducido constantemente como *el Derecho* [*le Droit*], y de vez en cuando como *la Legislación* [*la Législation*] o como las *Reglas de Derecho* [*les Règles de Droit*] y solamente una vez como *la Ley* [*Loi*].

Podemos dar muchos ejemplos para mostrar la incoherencia de las diversas traducciones a propósito de la palabra *ius*, pero

⁷ M. Hardt, “Translator’s Foreword. The Anatomy of Power”, *The Savage Anomaly. The power of Spinoza’s Metaphysics and politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, Oxford 2000, p. xi, xii.

también para demostrar que Spinoza utiliza esta palabra de vez en cuando para designar simplemente la *Ley*:

“Celle que dépend d’une décision humaine et qui est plus proprement appelée règle de droit [ius], est celle que les hommes prescrivent à eux-mêmes et à autrui, pour vivre plus en sécurité, plus commodément ou pour d’autres raisons” (Spinoza, 2005 : 181).

Aquí el traductor inglés (Spinoza, 2007: 57) prefirió *the Decree* (el decreto), mientras que el traductor alemán (Spinoza, 2006: 65) y el traductor español (Spinoza 2003: 136) han optado por *das Recht* (el derecho) y *el Derecho*.

“Les lois [legibus] révélées par Dieu à Moïse ne constituaient rien d’autre que le droit [ius] de l’Etat des Hebreux” (Spinoza, 2005: 69).

“Las leyes [legibus] reveladas por Dios a Moisés no fueron otra cosa que el derecho [ius] particular del Estado Hebreo” (Spinoza, 2003: 69).

Aquí también el traductor inglés (Spinoza, 2007: 9) optó por la palabra *the Decrees* (los decretos) para traducir *ius*, mientras que el traductor alemán (Spinoza, 2006: 9) prefirió *Rechtsordnung* (el orden jurídico).

“Et la loi [lex] révélée a Moïse, a laquelle, il n’était permis ni d’ajouter ni de retrancher et qui était instituée comme le droit [ius] de la patrie” (Spinoza, 2005 : 89).

“La misma ley [lex] revelada a Moisés a la que no era lícito ni añadir ni quitar nada y que constituía como el derecho [ius] nacional” (Spinoza, 2003: 82).

Allí el traductor inglés (Spinoza, 2007: 17) utiliza la palabra *the Law* (la Ley) para traducir *lex* y *ius* y el traductor alemán (Spinoza, 2006: 19) *Landesgesetz* (la Ley de la patria).

“Il faut remarquer que les lois [legibus] de Moïse, parce qu’elles constituaient le droit [ius] public de la patrie,

avaient nécessairement besoin, pour leur conservation, d'une autorité publique; car, si chacun avait la liberté d'interpréter le droit [ius] public à son grè, aucun Etat ne pourrait subsister: L'Etat, de ce fait même, se dissoudrait aussitôt, et la loi [ius] publique deviendrait une loi privée” (Spinoza, 2005: 323).

“Las leyes [legibus] de Moisés constituían el derecho [ius] público de la patria y por eso necesitaban, para su conservación, cierta autoridad pública; puesto que, si cualquiera fuera libre de interpretar a su juicio los derechos [ius] públicos, no podría mantenerse ningún estado, sino que se disolvería al instante, y el derecho [ius] público se convertiría en privado” (Spinoza, 2003: 220).

Vemos que Lagrée y Moreau en este texto traducen la palabra *ius* dos veces como *el Derecho [Droit]* y una última vez como *la Ley [Loi]*, mientras que ese *ius* es traducido en español dos veces como *el derecho* y una vez como los derechos. En cuanto al texto en inglés, *ius* y *lex* deviene nuevamente *the Law* (Spinoza, 2007: 116) y el traductor prefiere *das Recht* [el derecho] para la versión alemana (Spinoza, 2006: 136).

“Ceux qui administrent l'Etat ou détiennent le pouvoir d'Etat, quelque crime qu'ils commettent, s'efforcent toujours de le masquer d'une apparence de droit [juris]... cela leur est facile lorsque toute l'interprétation du droit [juris] dépend entièrement d'eux... une grande part de cette liberté leur est enlevée si quelqu'un d'autre détient le droit d'interpréter les lois [leges]” (Spinoza, 2005 : 563).

“Quienes administran el Estado o detentan su poder, procuran revestir siempre con el velo de la justicia [juris]... Y esto, por lo demás, les resulta fácil, cuando la interpretación del derecho [juris] depende íntegra y exclusivamente de ellos... resta gran parte de esa libertad, cuando el derecho de interpretar las leyes [leges] está en manos de otro” (Spinoza, 2003: 371).

Subrayamos aquí que en el texto español excepcionalmente el primer *ius* deviene *la Justicia*, mientras que, de nuevo, en el texto

inglés encontramos la palabra *the Law* (la Ley) por *juris* (Spinoza, 2007: 220). Respecto del texto alemán (Spinoza, 2006: 263, 264), *ius* deviene en primer término *das Recht* (el Derecho), luego *Gesetzesauslegung* (interpretación de las leyes) y finalmente *Recht der Gesetzesauslegung* (el derecho de interpretar las leyes).

Y además, todas estas citas nos muestran que para Spinoza también la palabra *ius* y la palabra *lex* adquieren un sentido muy aproximado, por ejemplo cuando hablamos de su interpretación...

A través de estos textos podemos continuar infinitamente haciendo comparaciones parejas; pero en el prefacio del *Tratado Teológico-Político* Spinoza dice: “*He ahí, filósofo lector, los temas que someto a tu examen... aún añadiría otras muchas cosas*”, por ejemplo sobre el empleo de las palabras *Imperium* y *República*, *Pactum* y *Contractum*, y sobre muchos otros conceptos con sus diferentes y divergentes traducciones. Pero no queremos que esta intervención “*se convierta en un volumen. Aparte de que lo más importante es, según creo, de sobra conocido por los filósofos*” (Spinoza, 2005: 72).

A noção de contemplação na *Ética* III

Luís César Oliva (USP, Brasil)

Este trabalho é parte de uma investigação a respeito do termo *contemplação* na *Ética* de Espinosa. Os trechos abaixo selecionados acompanham as ocorrências freqüentes do termo no livro III da *Ética* e meus comentários buscam mostrar que se trata de um uso específico e não de um mero recurso a um sinônimo de “ver” ou “considerar”, ao mesmo tempo em que tentam explicitar qual é este uso. A discussão do uso do termo na *Ética* III, porém, não pode prescindir do trabalho prévio feito na *Ética* II, na qual o termo é apresentado. Por isso, faremos uma rápida recapitulação de nosso trabalho anterior sobre a parte II¹.

O termo *contemplar* aparece no contexto da proposição 17 da parte II, em cujo escólio Espinosa apresenta a imaginação. Portanto estamos no campo do primeiro gênero de conhecimento. Na demonstração da prop.17, é dito que “*por quanto tempo o Corpo humano é assim afetado, por tanto tempo também a Mente humana (pela prop. 12 desta parte) contemplará esta afecção do corpo*”². Ou seja, contemplar a afecção do corpo significa que a mente percebe ou tem idéia de um acontecimento singular (a afecção) ocorrido no corpo. Até aqui, a contemplação é portanto esta idéia ou modo de pensar singular pelo qual a mente percebe o que se passa em seu objeto. No entanto, o corpo não é a única causa do referido acontecimento, não estamos no terreno da adequação. Ao contrário, a afecção do corpo é a maneira como o Corpo humano é afetado por corpos externos, ou seja, ao perceber que o corpo foi afetado, a mente também percebe que o corpo, onde se deu a afecção, não é a causa única da afecção. De fato, como se demonstrara na prop.16, “*a idéia de cada maneira como o Corpo humano é afetado por corpos externos deve envolver a natureza do Corpo humano e simultaneamente a natureza do*

¹ A versão completa do trabalho sobre a *Ética* II encontra-se nos *Cadernos Espinosanos*, n. XIX, e está disponível em versão eletrônica.

² As citações da *Ética* seguem a tradução em preparação do *Grupo de Estudos Espinosanos* da USP.

corpo externo”. De maneira que a mente contempla, simultaneamente com a afecção, os corpos externos causadores.

Mas ainda há um elemento essencial da idéia de contemplação que não abordamos e que dará azo ao corolário seguinte. A mente não contempla o corpo externo de uma maneira qualquer, mas sim “*como existente em ato ou como presente a si*”. Se a idéia do corpo externo envolvida pela idéia da afecção permite à mente contemplar o corpo externo, isto significa que tal idéia é uma afirmação da existência do corpo externo, entendida como presença dele. Ou seja, a contemplação é a afirmação de presença, seja da própria afecção, seja do corpo externo. Em resumo, a longa proposição 17 usa o termo “*contemplação*” para introduzir e explicar a imaginação enquanto afirmação da presença de coisas singulares externas.

No escólio da proposição 29 mais um elemento é acrescentado a esta primeira noção de contemplação: perceber por idéias das afecções é ser determinado externamente a contemplar um singular. O encontro fortuito das coisas, ou seja, a causalidade externa que nossas afecções atestam mas que a Mente não pode conhecer adequadamente, nos faz perceber algo e afirmá-lo como existente, porém tal existência não pode ir além do imaginário.

No entanto o mesmo escólio nos mostra como o contemplar pode extrapolar o campo da ordem comum: quando, em vez de ser determinada externamente a contemplar um singular, a Mente é determinada internamente a inteligir as conveniências e oposições entre as coisas a partir da contemplação simultânea de muitos singulares. Fazendo isto, ela contemplará clara e distintamente. Note-se que neste caso a contemplação está no ponto de partida. O que está em jogo aqui é a saída do campo da estrita imaginação para o da razão. A partir da contemplação distinta de singulares, mesmo que esta tenha sido externamente determinada, a mente pode dispor-se internamente a conhecer adequadamente o que há de comum entre as coisas, constituindo o segundo gênero de conhecimento. Este não contempla singulares porque conhece o comum, mas parte da contemplação imaginativa de singulares. No terceiro gênero, cujo campo de atuação aparecerá mais claramente na parte V, teremos novamente a contemplação de singulares, agora adequada, pois a

ciência intuitiva terá por objeto as essências das coisas. Depois deste rápido resumo, vamos à parte III.

Na parte III, o primeiro bloco de proposições em que o termo contemplação aparece é o das proposições 12 e 13, que introduzem o esforço de imaginar, destacando os efeitos ontológicos da contemplação imaginativa. A prop. 12 afirma que *a Mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do Corpo*. A demonstração baseia-se em que a ordem e a conexão das idéias e das coisas é a mesma. É esta afirmação que sustenta, na prop. 12, a reciprocidade entre a mente imaginar como presentes coisas que aumentam a potência do corpo e o corpo ser afetado de maneira que sua potência de agir aumente. A mesma prop. 7 da parte II, invocada através de III 11, garante que esse aumento da potência de agir do corpo corresponde a um aumento da potência de pensar da mente. Portanto se estabelece a conexão entre a mente imaginar o que aumenta a potência do corpo e ela ter aumentada sua potência de pensar. Por fim, como toda coisa busca perseverar em seu ser, também a Mente busca imaginar aquelas coisas. A proposição mostra que a imaginação não é uma mera ilusão decorrente da limitação cognitiva da Mente. Ao contrário, independentemente da existência externa afirmada ser verdadeira ou não, a contemplação de certas coisas produz incremento de realidade na Mente, ou, em outras palavras, Alegria.

Após as proposições 12 e 13 mostrarem o impacto afetivo e ontológico da contemplação, as proposições 14 a 16 formam um segundo bloco, que destaca, a partir do mecanismo da memória, que este mesmo impacto pode ter causas acidentais ou, melhor dizendo, pode ser causado pela associação dos afetos. De fato, como mostra a demonstração da prop. 14, *se o Corpo humano foi uma vez afetado simultaneamente por dois corpos, quando depois a Mente imaginar um deles, de imediato se recordará do outro (pela prop. 18 da parte II). Ora, as imaginações da Mente indicam mais os afetos do nosso Corpo do que a natureza dos corpos externos (pelo corol. 2 da prop. 16 da parte II), portanto, se o Corpo e, por conseguinte, a Mente (ver def. 3 desta parte) foi uma vez afetada simultaneamente por dois afetos, quando depois for afetada por um deles o será também pelo outro*. Esta retomada da questão da memória ganha novo sentido à luz da

definição 3 da parte III (*Por Afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as idéias destas afecções*). A observação final (*e simultaneamente as idéias destas afecções*) não indica uma mera equivocidade do termo “afeto”, que serviria tanto para eventos corporais quanto para as idéias destes eventos, e sim a simultaneidade necessária destes dois sentidos, dado que a ordem e conexão das idéias e das coisas é a mesma. Falar de afeto é falar de um acontecimento expresso nos dois atributos, de modo que ele não pode ser rico de efeitos no corpo, mas apenas uma “pintura muda” na mente. Por isso a associação de imagens no corpo e de imaginações na mente, descrita na apresentação da memória, é também uma associação de afetos. Ao ter um afeto, a Mente também vê despertado o outro. Em outras palavras, a contemplação afetiva de um objeto se concatena com a de outro, e o aumento ou diminuição de potência correspondente a ambos ocorrerá, mesmo que o segundo objeto não esteja presente.

A partir disso, a prop.15 pode demonstrar a causalidade accidental de um objeto contemplado. Se, destes afetos simultâneos no corpo, apenas um deles altera nossa potência de agir, a futura ocorrência do afeto indiferente será acompanhada, na mente, do afeto eficaz. Por isso, a coisa contemplada, em si mesma indiferente, será causa por acidente de um afeto de Alegria, Tristeza ou Desejo. Daí o corolário seguinte: *Só por termos contemplado uma coisa com um afeto de Alegria ou Tristeza de que ela própria não é causa eficiente, podemos amá-la ou odiá-la*. No escólio de II 40, Espinosa havia falado da formação de idéias universais conforme as imagens no corpo se confundiam. Aqui o que vemos é um grau mais sutil de confusão: a simultaneidade dos afetos corpóreos não impede a mente de contemplar cada um na sua singularidade, contudo os seus efeitos sobre nossa potência de agir se confundem. Por isso, em momentos diversos, a contemplação de um mesmo objeto pode ter impactos afetivos e ontológicos diversos, os quais não são menos reais por se originarem de uma causalidade por si ou por acidente.

A associação afetiva também fundamenta a prop. 16 (*Só por imaginarmos que uma coisa tem algo semelhante ao objeto que*

costuma afetar a Mente de Alegria ou Tristeza, ainda que isso em que se assemelham não seja a causa eficiente destes afetos, contudo a amaremos ou odiaremos). Estas últimas proposições, somadas ao já apresentado esforço de imaginar o que alegre e de excluir o que entristece, formam uma rede afetiva da qual as contemplações singulares não se podem separar. De fato, as idéias das coisas são os próprios afetos e, quando se associam a novos afetos na rede, não são mais as mesmas idéias, e continuam evoluindo conforme as novas associações vão complexificando a rede. Não é mais possível, na parte III, pensar a contemplação de algo isoladamente, sem cair na mera abstração. Agora a ordem comum da natureza estende seus braços para dentro da mente e do corpo e, por meio da causalidade accidental dos afetos, a determinação externa interioriza-se, aprofundando a inadequação.

Em função dos limites de espaço, façamos um pequeno salto para a aparição do verbo contemplar na prop. 28, que diz: Esforçamo-nos para fazer que aconteça tudo o que imaginamos conduzir à Alegria; ao passo que nos esforçamos para afastar ou destruir o que imaginamos opor-se a isso, ou seja, conduzir à Tristeza. Tal passagem depende da compreensão de imaginar como contemplar algo como presente ou existente. Mas para ir além do afirmar e chegar ao promover é preciso invocar o corolário de II 7, o qual nos diz: a potência de pensar de Deus é igual a sua potência atual de agir. Isto é, o que quer que siga formalmente da natureza infinita de Deus segue objetivamente em Deus da idéia de Deus, com a mesma ordem e a mesma conexão. Espinosa não quer apenas apontar a necessária vinculação entre uma afecção do corpo e a idéia desta afecção do corpo (o afeto da mente). O que aqui se propõe é uma identidade de esforços, que não são um a idéia do outro, mas ambos a explicação (mental e corpórea) da mesma potência divina, potência cuja identidade não se desfaz pela multiplicidade dos atributos. Por isso diz Espinosa na demonstração de III28: mas o esforço ou potência da Mente ao pensar é igual e por natureza simultâneo ao esforço ou potência do Corpo ao agir (como segue claramente do corol. da prop. 7 e corol. da prop. 11 da parte II); logo esforçamo-nos, absolutamente falando, para que isso exista, isto é, nós o apetecemos e visamos. Como a divina, da qual é parte, a potência humana é una, embora se explique pelo esforço

mental de contemplar algo como existente e pelo esforço corpóreo de buscar a existência desta coisa. Ambos são, falando absolutamente, o mesmo esforço, que também podemos chamar de apetite. Daí resulta que a rede afetiva antes descrita torne-se uma rede de operações, pelas quais nos esforçamos para realizar ou destruir tudo que nos alegra ou entristece. Se a contemplação, por ser afetiva, já tinha um impacto ontológico sobre a mente e o corpo (o aumento ou diminuição de perfeição), agora vemos que este impacto se redobra devido aos efeitos operativos da potência de quem contempla.

A prop. 30 fará um acréscimo importante, a idéia de contemplação de si próprio: se alguém fez algo que imagina afetar os outros de Alegria, será afetado de Alegria conjuntamente a uma idéia de si como causa, ou seja, contemplará a si próprio com Alegria. Se, ao contrário, fez algo que imagina afetar os outros de Tristeza, inversamente contemplará a si próprio com Tristeza. A demonstração depende da imitação dos afetos (apresentada na prop. 27): se alguém imagina afetar outros de Alegria, imitará os outros neste afeto de alegria. Pelas prop. 19 e 23 da parte II, sabemos que é através das idéias da afecções do Corpo que a mente conhece o corpo e a si mesma, contempla o corpo e a si mesma. Ora, quem imagina que afetou os outros de Alegria, contemplar-se-á como causa desta alegria, tanto dos outros, como, por causa da imitação, de si mesmo. É curioso que Espinosa não tenha usado o termo “contemplação de si próprio” nas proposições 19 e 23 da parte II, mas use agora estas mesmas proposições para falar da consciência de si obtida pelas idéias das afecções. Talvez isso tenha ocorrido porque o conhecimento de si retratado naquelas circunstâncias só surgia porque as idéias das afecções do Corpo envolviam também a natureza do próprio corpo, mas não havia consciência da própria causalidade. O uso de *sive* no fim da demonstração da prop. 30 (quem fez algo que imagina afetar outros de Alegria será afetado de Alegria tendo consciência de si próprio como causa, ou seja, contemplará a si próprio com Alegria) parece indicar uma identificação entre contemplar a si próprio e ter consciência de si como causa. Em outras palavras, o termo contemplar, quando referido ao próprio homem, parece

reservado à consciência (ainda que imaginária) da própria causalidade³.

As conseqüências mais profundas disto se revelarão no bloco das proposições 53, 54 e 55. A prop. 53 enuncia: Quando a Mente contempla a si própria e a sua potência de agir, alegra-se, e tanto mais quanto mais distintamente imagina a si e a sua potência de agir. Se tomarmos o corolário seguinte, seremos levados a crer que a prop. 53 é apenas uma particularização do que fora dito na prop. 30. De fato, o corolário diz: Esta Alegria é tanto mais fomentada quanto mais o homem imagina ser louvado por outros... Se o louvor aumenta esta alegria, é porque ela decorre de a Mente contemplar-se como causa da Alegria dos outros, o que, graças à imitação dos afetos, faz o causador alegrar-se. A prop. 53, contudo, vai mais além.

Não é por um lapso que Espinosa fala em 53 apenas de a mente “contemplar-se a si própria” e não “contemplar-se a si própria quando imagina afetar os outros”, como era o caso na prop. 30. Tanto é assim, que a demonstração dispensa o recurso à imitação dos afetos, fundamental para passar da contemplação do afeto nos outros para a reprodução do afeto em nós. Espinosa está falando de um “conhecer-se como causa” que pode ou não decorrer do imaginar que se afetou a outros. O corolário aponta que o louvor certamente fomenta esta alegria, mas não que ela se limita ao caso da prop. 30. Espinosa precisa garantir que a prop. 53 não se limitará ao terreno passional, do contrário não poderá provar, mais à frente, que o inteligir traz contentamento.

O ponto de partida da demonstração é que o homem se conhece pelas idéias das afecções do corpo. Quando, neste processo, a mente se conhece como causa (que já mostramos ser sinônimo de “contemplar-se a si própria”), se conhece como potência de agir, ou seja, esforço de perseverar no ser, o que se confunde com sua própria essência.⁴ Concentrar-se neste esforço

³ A ausência do termo nas proposições 19 e 23 da parte II, em última análise, indica que aquele conhecimento da mente sobre seu corpo e sobre si mesma é um conhecimento de si como de um externo. Só o conhecimento de si como uma causa em atividade seria a verdadeira contemplação de si mesmo.

⁴ (...)a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, ou sozinha ou com outras, ela faz ou esforça-se para fazer algo, isto é (pela prop. 6 desta parte), a potência, ou seja, o esforço pelo qual se esforça para

e na sua produtividade (“conhecer-se como causa”) é imaginar sua força intrinsecamente indestrutível de existir produzindo efeitos, sem associá-la porém a coibições externas, e isso implica um crescimento de perfeição, ou seja, alegria. Isto significa que a mente não está limitada a imaginar os outros afetados de alegria para, só por imitação, alegrar-se. A contemplação de sua própria essência basta para isso.

Entretanto resta uma pergunta: quando a mente se contempla como causa de Tristeza, ela se vê como causa e, ainda assim, se entristece (prop. 30). Isto não invalidaria a prop. 53, fazendo do contemplar-se uma causa de tristeza e não de alegria? A esta objeção responde a prop. 55: *Quando a Mente imagina sua impotência, por isso mesmo se entristece*. O ponto de partida da demonstração é a pura afirmatividade da essência da mente, que a faz imaginar o que põe sua potência de agir. Seria, portanto, contraditório que a mente, ao contemplar a si própria, imaginasse sua impotência, visto que sua essência é potência de agir. A não ser que se entenda o “imaginar sua impotência” como a frustração do esforço de imaginar o que põe a potência. É isso que diminui a perfeição e leva à tristeza. Não há, propriamente falando, como contemplar-se com tristeza, pois a auto-contemplação, a consciência de si como causa, é sempre alegre, visto que nossa essência é potência de agir. Logo mantém-se a universalidade da proposição 53: quando a mente contempla-se a si própria (conhece sua causalidade), alegra-se.

Agora podemos ir à última aparição do termo contemplar na *Ética III*, justamente no ponto de passagem para a afetividade ativa, cuja chave não é outra senão a “contemplação de si próprio”. A prop. 58 nos diz: *Além da Alegria e do Desejo que são paixões, dão-se outros afetos de Alegria e de Desejo que são referidos a nós enquanto agimos*. O ponto de partida da demonstração é a prop. 53: *Quando a Mente concebe a si própria e a sua potência de agir, alegra-se*. Porém o passo decisivo vem na frase seguinte: *e a Mente necessariamente contempla a si própria quando concebe uma idéia verdadeira, ou seja, adequada (pela prop. 43 da parte II). Ora, a Mente concebe algumas idéias adequadas (pelo esc. 2 da prop. 40 da parte II);*

perseverar em seu ser, não é nada além da essência dada da coisa, ou seja, sua essência atual. (demonstração de III 7).

logo, também se alegra enquanto concebe idéias adequadas, isto é (pela prop. 1 desta parte), enquanto age. A referência de Espinosa a II43 mostra que sua estratégia é fazer da idéia da idéia um tipo de contemplação de si, o que por isso alegra a mente sem fazê-la cair na paixão. O problema é que todos os usos de “contemplação de si próprio” até agora estavam vinculados à imaginação. Já a certeza, ou idéia da idéia, está no registro da adequação.

Vejamos primeiramente que tipo de conhecimento de si oferece II43: *Quem tem uma idéia verdadeira sabe simultaneamente ter uma idéia verdadeira e não pode duvidar da verdade da coisa.* É este conhecimento do conhecimento que é chamado na proposição 53 de contemplação de si. De fato, não dependendo de nenhuma outra mente, a idéia adequada se revela causada pela própria mente (ou pela potência pensante divina enquanto se explica apenas por esta mente). Ora, a idéia desta idéia deve conhecer tal causalidade (por ser idéia dela), o que vai ao encontro da identificação que fizemos antes entre contemplar a si próprio e conhecer-se (ainda que imaginativamente) como causa. Aqui, mesmo sem imaginação, há o conhecimento da própria causalidade (adequada), logo não há problema em falar em contemplação da mente por si própria. Quanto à alegria, só haveria dificuldade se Espinosa a tivesse fundamentado invocando a contemplação de si próprio da proposição 30, a qual ocorre imaginativamente e cuja alegria surge por imitação. Como, porém, a proposição 53 não se limita à inadequação, podemos dizer que a idéia de uma idéia adequada, por ser o conhecimento de uma potência causal autônoma, sem coibição externa, é o conhecimento de uma perfeição crescente, ou seja, é alegria (embora sem paixão).

Finalmente, poderíamos perguntar: e quanto à menção final da prop. 53 de que a Mente se alegra “tanto mais quanto mais distintamente imagina a si e a sua potência de agir”? Isto não vincula necessariamente a alegria à imaginação, e portanto à inadequação? Não, pois não estamos condenados a uma alegria apenas passiva, desde que lembremos que o conhecimento adequado não exclui completamente a contemplação imaginativa de singulares. Com efeito, no escólio de II 29 Espinosa nos diz as condições nas quais a mente não está condenada ao conhecimento

inadequado de si própria: *toda vez que é determinada internamente, a saber, a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo, a inteligir as conveniências, diferenças e oposições entre elas; com efeito, toda vez que é internamente disposta desta ou daquela maneira, então contempla as coisas clara e distintamente.* Como vimos anteriormente, a imaginação distinta e simultânea de singulares (no caso, quando o homem contempla suas virtudes) é o ponto de partida para o conhecimento adequado. Destarte, vimos como o termo “contemplação” na parte III da Ética, assim como havíamos visto na parte II, nos conduz da inadequação à adequação. A verdadeira relevância deste percurso, porém, só poderá ser avaliada na parte V, em que Deus contemplará a si próprio.

Spinoza y la acusación de ateísmo

Maria Jimena Solé (UBA-Conicet)

Hacia mediados del siglo XVIII el término ‘spinozismo’ había devenido sinónimo de ateísmo. Esta identificación se debió, en gran medida, a tres escritos biográficos que tuvieron una gran circulación en ámbitos culturales y académicos europeos¹: Sebastian Kortholt afirma en el prefacio a la segunda edición del *De tribus impostoribus* (1700), que Spinoza “fue sin razón alguna un ateo malvado”²; Pierre Bayle lo inmortaliza, en su *Diccionario histórico y crítico* (1697; 2ª ed. 1702) como “un ateo de sistema”³ y Colerus advierte que, si bien al leer sus hermosas definiciones de Dios alguien podría pensar que se trata de un filósofo cristiano, al examinarlo más detenidamente “se ve que su Dios no es Dios, sino un no-dios”⁴.

Pero la identificación de Spinoza como un ateo había comenzado muchos años antes y tuvo importantes consecuencias para nuestro filósofo. De hecho, el rumor de que la *Ética*

¹ Cito las obras de Spinoza según las siguientes traducciones:

Tratado sobre la reforma del entendimiento, *Principios de Filosofía de Descartes* y *Pensamientos Metafísicos*, trad., introd. y notas de A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1988 [TRE]; *Ética demostrada según el orden geométrico*, introd., trad. y notas de Vidal Peña, Ed. Nacional, Madrid, 1980 [E, parte en números romanos, def., ax. etc. en números arábigos]; *Tratado teológico-político*, trad., introd. y notas de A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1988 [TTP]; *Correspondencia*, trad., introd. y notas de A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1988 [Ep. número]; *Principios de Filosofía de Descartes* [PFD] y *Pensamientos Metafísicos* [PM], trad., introd. y notas de A. Domínguez, Ed. Alianza, Madrid, 1988. Salvo en el caso de la E, cito según la paginación de la edición de Gebhardt, incluida en el margen de las ediciones de Alianza.

² “*gratis malus Atheus*”. Sebastian Kortholt, *Prefacio* a *De tribus impostoribus* en Domínguez, Atilano (comp.), *Biografías de Spinoza*, Editorial Alianza, Madrid, 1995. p. 93

³ “*athée de système*”. Pierre Bayle, “Spinoza” en *Diccionario histórico y crítico* (antología), estudio, trad. y notas de F. Bahr, FFyL, U.B.A., Buenos Aires, 2003, p. 315

⁴ Johann Colerus, *Breve pero veraz biografía de Benedictus de Spinoza, recogida a partir de testimonios auténticos escritos y orales de personas aún vivas* en Domínguez 1995. p. 124

demostraba que Dios no existe es el motivo por el cual se impide su publicación en 1765⁵. Las escandalosas doctrinas del *Tratado teológico-político* pudieron haber originado esa sospecha. Pero un examen de algunos testimonios y documentos acerca de la vida de Spinoza revelan que su fama como ateo estaba extendida entre sus contemporáneos aún antes de la publicación de ninguna de sus obras.

Spinoza supo de su reputación y su correspondencia muestra que, lejos de una cauta indiferencia, jamás aceptó que su posición filosófica implicara un ateísmo. Al contrario, según intentaré mostrar en las próximas páginas, Spinoza creyó haber encontrado al Dios verdadero y creyó haber encontrado, además, el verdadero modo de “rendirle culto”.

I. El famoso ateo

Ya en 1661 existía el rumor de que Spinoza era el autor de un sistema filosófico que negaba la existencia de Dios. Así lo confirman algunos pasajes del diario personal del danés Olaus Borch, un médico, botánico, químico y luego profesor de filología, que viajaba por los Países Bajos⁶. Borch escribe que *se dice* que en Rijsburg habita un cristiano que antes había sido

⁵ De vuelta en La Haya, Spinoza escribe a Oldenburg: “Mientras hacía estas gestiones [para la impresión de su libro], se difundió por todas partes el rumor de que un libro mío sobre Dios estaba en prensa y que yo intentaba demostrar en él que no existe Dios, y muchos daban crédito a ese rumor. Algunos teólogos (los autores, quizá, de dicho rumor) aprovecharon la ocasión de querellarse de mí ante el príncipe y los magistrados. Además, algunos estúpidos cartesianos, que pasaban por simpatizar conmigo, a fin de alejar de ellos tal sospecha, no cesaban de detestar por doquier mis opiniones y escritos, ni han cesado todavía” (Ep 68 p. 299)

⁶ Ver Klever, “Spinoza and Van den Enden in Borch's Diary in 1661 and 1662.” *Studia Spinozana* 5 (1989), pp. 311-27. Ver Czelinski-Uesbeck, M., *Der tugendhafte Atheist. Studien zur Vorgeschichte der Spinoza-Renaissance in Deutschland*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 2007. pp. 40 y ss. Ver Freudenthal / Walther, Manfred (ed.), *Die Lebensgeschichte Spinozas. Lebensbeschreibungen und Dokumente. Stark erweiterte und neu kommentierte Neuauflage der Lebensgeschichte Freudenthal 1899*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2006. t. I, p. 80.

judío y que por entonces era “casi un ateo”, que no concede valor al Antiguo Testamento y que equipara el Nuevo Testamento y el Corán a las Fábulas de Esopo. Spinoza, junto con su antiguo profesor de latín Franz van den Enden, era, según Borch, uno de esos ateos que, a pesar de hablar a menudo de Dios, no entendía por Dios sino la totalidad del universo⁷. Sin embargo, declara el extranjero, se dice que se comporta bien y vive sin hacerle el mal a nadie, ocupado en la construcción de telescopios y microscopios⁸.

El testimonio desinteresado de este viajero revela, primero, que antes de haber cumplido los 30 años y antes de haber publicado ningún escrito, Spinoza era conocido como un ateo y que esto significaba que él negaba el valor de las Sagradas Escrituras e identificaba a Dios con la totalidad del universo. El asombro por su buena conducta en sociedad, además de revelar cuál era el verdadero peligro representado por el ateísmo en ese momento, inicia lo que se transformaría en un lugar común de las biografías de nuestro filósofos: la incompatibilidad entre las convicciones teóricas y el comportamiento práctico del ateo Spinoza.

Spinoza sabía que algunas de sus ideas eran inaceptables para los teólogos ortodoxos. En una carta a su amigo Oldenburg de principios de 1662, le comunica que ha compuesto un opúsculo que se ocupa de la cuestión del origen de las cosas y de su conexión con la causa primera, pero que no se ha decidido a publicarlo, pues teme que los teólogos se ofendan y lo ataquen⁹. Reconoce que muchas de las cosas que ellos atribuyen a Dios, él las atribuye a las criaturas y, al revés, muchas de las cosas que

⁷ Borch remite a un escrito holandés anónimo que recogería esta doctrina y que, arriesga Klever, podría ser el *Korte Verhandeling van God, de Mensch en des zelfs Welstan* (ver Klever “Spinoza’s life and works” en GARRET, D. *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996. p.24).

⁸ Ver Czelinski-Uesbeck 2007 p. 41. Ver Freudenthal/Walther 2006 t. I, p. 80.

⁹ Ep 6 p. 36. Se discute si esta carta hace referencia al Tratado Breve o al *Tratado sobre la reforma del entendimiento*. Sin embargo, por lo que dice Spinoza acerca de su contenido, parece más plausible que esté hablando del *Tratado Breve* (ver Klever 1996 p.38).

ellos atribuyen a las criaturas, él las atribuye a Dios. Además, admite, él no separa a Dios de la naturaleza *tanto* como lo hicieron todos aquellos de los que tiene noticia¹⁰. Lentamente, desafiando la ortodoxia religiosa, la noción spinoziana de Dios comenzaba a gestarse, al igual que se preparaba, entre las filas de los teólogos, una reacción en su contra.

Un año más tarde, en 1663, se publican los *Principios de la filosofía de Descartes* con un apéndice titulado *Pensamientos metafísicos*. Fue el único libro que, en vida de Spinoza, llevó su nombre en la primera página y, si bien el escrito no pretendía ser más que una exposición de la filosofía cartesiana, el posterior intercambio epistolar con Willen van Blijenbergh confirma que la impronta de su autor no estuvo ausente de la obra.

Blijenbergh recurrió a Spinoza solicitándole su ayuda con algunos puntos de su libro. Si bien la correspondencia entre ellos comienza de un modo amable, el desconocido se revela pronto como un “filósofo cristiano”¹¹ que admitía dos fuentes de conocimiento: la razón y las Sagradas Escrituras. Al saber esto, Spinoza se convence de la inutilidad de su esfuerzo: su corresponsal no estaba dispuesto a aceptar ninguna demostración a menos que ésta fuera acorde a la explicación que él o los teólogos atribuían a la Sagrada Escritura¹². Spinoza, en cambio, advierte que asiente a lo que el entendimiento le muestra, sin sospechar que éste lo engaña o que la S. Escritura (...) puede contradecirlo¹³. En relación con este punto, remite a sus

¹⁰ Ver *ibid.*

¹¹ Ep 20 p. 97

¹² El intercambio epistolar entre ellos se extendió desde diciembre de 1664 hasta junio de 1665, cuando Spinoza le solicitó que no volviera a escribirle. Es que, si bien nuestro filósofo había creído, por lo que Blijenbergh mismo le aseguraba en su primera carta, que este desconocido era un hombre comprometido con la búsqueda de la verdad (ver Ep. 18 p.80) y, por tanto, no había dudado en comunicarle una síntesis de su doctrina sobre la revelación, la religión y la Biblia (ver Ep. 19, pp.92 y ss.), el compromiso del comerciante con la fe calvinista pronto se hizo patente. Blijenbergh, que había publicado en 1663 una obra contra los ateos y publicaría, en los años posteriores, un escrito contra el *Tratado teológico-político* (1674) y una refutación de la *Ética* (1682).

¹³ Ep.21 p.126.

Pensamientos metafísicos, donde, argumentando a favor de la identidad entre el entendimiento y la voluntad de Dios, establece que “la verdad no contradice a la verdad, ni puede la Escritura enseñar tonterías, como suele imaginar el vulgo”¹⁴.

Spinoza era, pues, consciente de que su posición respecto de la exégesis bíblica ya estaba insinuada. Si las Sagradas Escrituras enseñan verdades, éstas pueden ser descubiertas por medio de la luz natural. Esta crítica a aquellos que creían ver en la Escritura una fuente infalible de conocimiento acerca de la divinidad –que los conducía al antropomorfismo de Dios y a otras doctrinas que Spinoza no vacila en calificar de “tonterías”– no pasa inadvertida a los calvinistas ortodoxos: aceptar las tesis spinozianas conduce al rechazo de la revelación, a la aniquilación de la religión, a la negación de Dios.

La mala reputación de nuestro filósofo entre los miembros de la Iglesia Reformada de Holanda se confirma nuevamente en 1665. El pintor Daniel Tydeman junto con otros miembros de la feligresía, habían presentado un escrito al gobierno de Delf solicitando determinado pastor para su parroquia de Voorburg. Al saber esto, otro grupo de feligreses –probablemente de convicciones más ortodoxas– replicó, estableciendo que estos individuos no contaban con autorización alguna de su comunidad y agregaban, como argumento en su contra, que Tydeman tenía “viviendo con él en su pensión a un tal Spinoza, nacido de padres judíos, y que ahora es (según se dice) un ateo o un hombre que desprecia toda religión, y un instrumento perjudicial en esta república”¹⁵. La reputación de Spinoza como ateo que negaba a Dios y a la religión y que significaba un peligro para la vida en sociedad estaba, pues, ampliamente difundida; y fue suficiente para que el pastor solicitado no fuera designado.

¹⁴ PM p.265.

¹⁵ Domínguez 1995 p. 192. Ver Freudenthal 1899 pp.116-9. Ver también Klever 1996 p.35. Gebhardt sostiene que fue efectivamente Spinoza quien redactó el documento (ver Gebhardt *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1977. p. 71).

II. El Tratado teológico-político como descargo

“*El vulgo no cesa de acusarme de ateísmo*”¹⁶, escribe Spinoza, nuevamente a Oldenburg, en septiembre de ese mismo año, 1665. Inmediatamente, le informa que ha comenzado a redactar un escrito con el que, además de combatir los prejuicios de los teólogos, que impiden que los hombres se dediquen a la filosofía, y de defender la libertad de pensamiento, espera poder *refutar la opinión generalizada de que él mismo es un ateo*¹⁷. Como se sabe, Spinoza hablaba del *Tractatus theologico-politicus* que, a diferencia de lo que su autor esperaba, abriría un violento capítulo en la historia de las acusaciones en su contra.

Ahora bien, a pesar de haber fracasado en su intención, el polémico escrito presenta la noción spinoziana de Dios y, según creemos, ensaya una defensa contra la acusación de ateísmo. La estrategia de Spinoza es mostrar que son más bien sus acusadores los ateos y que su posición es el medio de evitar el verdadero ateísmo. Un primer argumento aparece en el contexto de su discusión de los milagros. Un segundo argumento se basa en su noción de fe.

Todo cuanto sucede en la naturaleza sucede de acuerdo a leyes eternamente necesarias, que no son sino la voluntad de Dios, sostiene Spinoza en el capítulo VI del *Tratado teológico-político*¹⁸. Así, los milagros entendidos como hechos que van contra las leyes naturales, son simplemente imposibles. Todo sucede según un orden fijo y también aquello que en la Escritura aparece como milagroso tiene una explicación natural. Los profetas recurrieron a esta noción inadecuada de milagro para cumplir su objetivo: suscitar la admiración y la devoción del vulgo. Es que, según Spinoza, la Escritura “no se propone convencer a la razón sino impresionar la fantasía e imaginación de los hombres y dominarla”¹⁹.

¹⁶ Ep 30, p.166

¹⁷ Ver Ep 30, p.166

¹⁸ Ver TTP p.83

¹⁹ TTP p.91

Si un milagro no es más que un evento natural cuyas causas los hombres desconocen o no pueden explicar, entonces Spinoza tiene razón al sostener que “nosotros conocemos a Dios y la voluntad divina tanto mejor, cuanto mejor conocemos las cosas naturales”²⁰. Algo en la naturaleza que desafiara su regularidad estaría en contra de las leyes de la naturaleza y concluye Spinoza, “la creencia en él nos haría dudar de todo y *nos conduciría al ateísmo*”²¹. Los milagros – entendidos como eventos que van contra el orden natural–, antes que probar la existencia de Dios o enseñar algo acerca de la providencia divina, confunden a la razón humana y la conducen a negar que exista un orden eterno e inmutable en el universo, esto es, *a negar a Dios*.

El verdadero conocimiento de Dios no proviene, pues, de la lectura de la Biblia sino de la investigación racional de la naturaleza y sus leyes eternas. Pero este Dios que se revela a la razón no coincide con el Dios trascendente y personal de los cristianos y esto no pasó inadvertido a los pastores calvinistas, que comenzaron inmediatamente con sus reclamos ante las autoridades civiles para que el libro fuera prohibido.

El fracaso de su propósito se hizo nuevamente manifiesto a principios del año siguiente, cuando Jacob Ostens le envía un escrito de Lambert van Velthuysen²² que examinaba la doctrina del *Tratado teológico-político* y concluía que ésta “elimina y destruye de cuajo todo culto y religión; introduce veladamente el ateísmo o finge un Dios, cuya divinidad no tiene por qué suscitar reverencia en los hombres, ya que él mismo está sometido a la fatalidad; no deja espacio alguno para el gobierno o providencia divina y suprime toda distribución de penas y premios”²³. Así, aunque admite no

²⁰ TTP p.85.

²¹ TTP pp.86-7; énfasis mío.

²² Lambert van Velthuysen era un médico y teólogo de Utrecht que había publicado en 1651 una defensa del *De Cive* de Hobbes y que podía ser considerado un pensador liberal.

²³ Ep 42, p.218

conocer al autor, ni saber qué tipo de vida lleva²⁴, considera justo denunciarlo por haber vaciado a la religión de todo contenido y por enseñar “el ateísmo puro”²⁵.

Spinoza responde al “panfleto”. Su indignación es evidente y, en primer lugar, se detiene en la acusación de ateísmo. En efecto, indica van Velthuysen no lo conoce e ignora qué clase de vida lleva, pues *si lo conociera* no se habría convencido tan fácilmente de que enseña el ateísmo. “Los ateos suelen buscar con desmesurado afán las riquezas y los honores, cosas que yo siempre he despreciado, como saben todos los que me conocen”²⁶, se defiende.

En efecto, Spinoza considera que sólo la conducta de una persona puede ser verdadero testimonio de su fe en Dios. Según la define en el *Tratado teológico-político*, la fe consiste en “pensar de Dios tales cosas que, ignoradas, se destruye la obediencia a Dios, y que, puesta esta obediencia, se las presupone necesariamente”²⁷. Fe y obediencia se implican mutuamente. Spinoza puede entonces concluir que “aquel que es obediente, posee necesariamente una fe verdadera y salvífica”²⁸. Sólo por las obras se conoce a los verdaderos fieles: “si las obras son buenas, aunque discrepe de otros fieles en los dogmas, es, sin embargo, fiel; y al contrario, si las obras son malas, aunque esté de acuerdo en las palabras, es infiel”²⁹, sentencia Spinoza. Únicamente las

²⁴ Ver Ep 42, p.207.

²⁵ Ep 42, p.218.

²⁶ Ep 43, p.219.

²⁷ TTP p. 175.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.* En el Prefacio al TTP, Spinoza afirma esta misma idea, basándose en que los fundamentos de la fe varían mucho entre las personas y que, por tanto, sólo las obras deben tenerse en cuenta para saber si una persona tiene fe en Dios. “Como, además, los hombres son de un natural sumamente variado, y uno simpatiza más con estas opiniones y otro con aquéllas, y lo que a uno impulsa hacia la religión, a otro le suscita la risa, llego a la conclusión, ya antes formulada: que hay que dejar a todo el mundo la libertad de opinión y la potestad de interpretar los fundamentos de la fe según su juicio, y que sólo por las obras se debe juzgar si la fe de cada uno es sincera o impía. De este modo, todos podrán obedecer a Dios con toda sinceridad y libertad, y sólo la justicia y la caridad merecerá la estima de todos” (TTP p.11).

acciones revelan las verdaderas convicciones de una persona y sus propias acciones, cree nuestro filósofo, son prueba suficiente de su profunda piedad.

III. El Dios de Spinoza

Spinoza no se consideró un ateo y, tal vez, como afirma Gebhardt, nada le dolió tanto como este reproche³⁰. Tampoco sus amigos y discípulos lo consideraron un hombre sin Dios³¹. No hay duda de que el Dios de Spinoza, definido como “un ser absolutamente infinito”, “una sustancia que consta de infinitos atributos”³², ocupa un lugar central en su edificio metafísico: Spinoza trabaja arduamente en las primeras once proposiciones de la *Ética* para demostrar, de distintas maneras, su existencia necesaria como única sustancia eterna e indivisible, causa immanente de todo el universo, sin la cual nada puede existir ni ser concebido.

Sin embargo, también es evidente que este Dios comparte, con la divinidad de las religiones tradicionales, únicamente el *nombre*. ¿Por qué, entonces, reservarle a este ser immanente que actúa por la necesidad de su esencia sin voluntad ni entendimiento el nombre de *Dios*? Su rechazo del cargo de ateísmo indica que no se trata de una estrategia para confundir a los lectores y ocultar una posición que niega la existencia de

³⁰ Ver Gebhardt 1977 p. 67.

³¹ Jarig Jelles afirma, en el Prefacio a las *Obras póstumas*, que quienes acusaron a Spinoza de ateísmo lo han hecho por ignorancia o conducidos por sus pasiones, ya que, bien entendido, el sistema spinoziano en nada se opone a la existencia de Dios y a la doctrina moral cristiana, siendo, al contrario, el único que garantizaría la tolerancia religiosa y pondría fin a las sangrientas disputas que enfrentaban a las múltiples sectas cristianas entre sí. “Claro que, si estos adversarios hubieran, al menos, advertido lo dicho por el salmista, «dice el necio en su corazón: “no hay Dios”» (Sal 14, 1; 53, 2), este texto podría haberles hecho más sabios e incluso conscientes de su irreflexión. Porque con estas palabras muestran sobradamente que semejante atrocidad no se da, ni realmente puede darse, en los sabios, entre los cuales (ni ellos pueden negarlo) debe ser incluido nuestro autor” (Ver Domínguez 1995, p.67).

³² E I, def. 5.

Dios. Spinoza podría haber eludido muchas dificultades si hubiese dejado el nombre de Dios fuera de su sistema, junto con todos los prejuicios que le vienen anejos.

Pero, si Spinoza denomina Dios a la sustancia absolutamente infinita es que, creemos, está convencido de haber encontrado a la verdadera divinidad –y no sólo una categoría ontológica– cuya idea deberá reemplazar a la noción ficticia de Dios que los hombres han forjado mediante su imaginación y que los teólogos y reyes utilizan para dominarlos.

En efecto, toda la primera parte de la *Ética* se construye en discusión con las falsas nociones de Dios. Spinoza muestra que el origen de la idea de un Dios como rector de la naturaleza reside en la aceptación de la existencia de causas finales. Es la ignorancia humana lo que hace que los hombres construyan a Dios a su semejanza: *el triángulo, si tuviera la facultad de hablar, diría que Dios es eminentemente triangular*, escribe Spinoza a H. Boxel³³. Este Dios imaginario, fuente de toda clase de supersticiones, tiene, según Spinoza, consecuencias nefastas para los hombres: los esclaviza, los vuelve ignorantes y temerosos, los enfrenta entre sí.

Liberarse de este prejuicio es, pues, la primera tarea que se propone Spinoza tanto en la *Ética* como en el *Tratado teológico-político*. El modo de lograrlo es mediante el conocimiento del Dios verdadero, el Dios racional cuyo único mandamiento consiste en perseverar en la propia existencia con la máxima potencia, coincidiendo con la esencia de cada ser. Así, este Dios revela su función ética y muestra que no se trata únicamente de una sustancia infinita que es causa ontológica de todo el universo sino que, además, tiene consecuencias prácticas para la vida de los hombres.

Aprehender la esencia divina implica necesariamente un determinado modo de vida: en el universo spinoziano teoría y práctica no están escindidas. Conocer a Dios coincide con el amor intelectual de Dios que constituye el mayor contento posible del alma³⁴. La virtud coincide con la potencia y con la

³³ Ep. 56.

³⁴ Ver E V, 27.

libertad³⁵. Spinoza reemplaza, pues, al Dios revelado de las religiones con un Dios racional, a la teología con la filosofía y a la religión con su ética.

Si por ateísmo ha de entenderse la posición que niega la existencia del Dios de las religiones –un Dios personal y trascendente cuyo ser y cuyas acciones nos son reveladas en las Sagradas Escrituras–, entonces Spinoza ciertamente fue un ateo. Si por ateísmo entendemos, con Spinoza, la negación de que existe un orden necesario e inmutable en la naturaleza, la consagración de la propia vida a la búsqueda de riquezas, honores y placer, entonces Spinoza, el virtuoso, jamás pudo haberlo sido.

Ya desde su juventud, cuando redacta el *Tratado de la reforma del entendimiento*, sabía que únicamente “el amor hacia una cosa eterna e infinita apacienta el alma con una alegría totalmente pura y libre de tristeza”. Al descubrir que la riqueza, el placer y el honor, que parecían *bienes seguros* se transforman, luego de un análisis, en *bienes inciertos* y, finalmente, en *males ciertos*³⁶, Spinoza abandona el ateísmo –que se revela como la posición más extendida entre los hombres– y abraza *la verdadera fe*: la obediencia a las leyes eternas y necesarias de la naturaleza. Este es, para él, el único camino a la felicidad, que no es un premio a la virtud, *sino la virtud misma*.

Muchos años debieron pasar para que el Dios de Spinoza fuera visto como una divinidad y no, como indicaba Colerus, como un no-dios. La recuperación del spinozismo como una doctrina filosófica se la debemos a Lessing y su provocativo “no hay otra filosofía que la de Spinoza”³⁷. Pero la destrucción de la imagen de Spinoza como un ateo malvado, como un filósofo maldito, es el legado de Goethe para quien Spinoza fue “*theissimum* (el más lleno de Dios) y *christianissimum* (el más

³⁵ Ver E IV, def. 8.

³⁶ Ver TRE pp. 5 y ss.

³⁷ Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* en Jacobi, *Werke*, Leipzig, 1815 (reproducción: Darmstadt, 1976) tomo I, p. 55.

cristiano)³⁸ y de los románticos, que vieron en él a un *santo*³⁹, a un hombre *embriagado de Dios*⁴⁰.

³⁸ En una carta de junio de 1785, dos meses antes de la publicación de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, Goethe escribe a Jacobi: “Du erkennst die höchste Realität an, welche der Grund des ganzen Spinozismus ist, woran alles übrige ruht woraus alles übrige fließt. Er beweist nicht das Dasein Gottes, das Dasein ist Gott. Un wenn ihn andere deshalb Atheum (eine Atheisten) schelten, so möchte ich ihn Theissimum (den gottvollsten) und Christianissimum (allerchristlichsten) nennen un preisen”.

³⁹ Ver Schleiermacher, F. *Reden über die Religion*, en *Kritische Gesamtausgabe*, Berlin / New York, 1980 y ss. I/2, p. 213.

⁴⁰ Ver Novalis, *Fragmente und Studien II*, en: *Das philosophisch-theoretische Werk*, vol. 2, Hans-Joachim Mähl (ed.), Darmstadt, 1999. p. 812.

¿Existe en el mundo contemporáneo una dimensión ideológica del spinozismo?

Ezequiel Ipar (UBA)

La afirmación de una *ética* que no depende de una normatividad *moral* universal constituye, sin dudas, uno de los principales motivos de la atracción que el pensamiento filosófico contemporáneo encuentra en la obra de Spinoza. Esta afinidad se completa a partir del recurso a la ontología, que permite que todas las afirmaciones sobre la vida práctica adquieran un orden de razones que se presenta, implícita o explícitamente, como siendo capaz de enfrentar con éxito (gracias a que sus enunciados parten siempre del análisis de “la naturaleza de las cosas”) una realidad externa en la que prevalece la incertidumbre. La selección y combinación de estos dos motivos (la primacía de la filosofía práctica y el recurso a la ontología), han hecho posible que la afirmación ética contenida en la obra de Spinoza pudiese ser interpretada masivamente como una *ética de la afirmación*. Tal vez habría que considerar bajo este prisma histórico-cultural a la gran operación que realizó Gilles Deleuze –a través de Nietzsche– hace ya casi medio siglo. Su filosofía anti-teleológica, arraigada en una lógica de los afectos y asociada a la potencia positiva de la *mens* deseante, le dio vida a una ética de la afirmación que estableció la primacía definitiva de la filosofía práctica sobre cualquier resto de filosofía especulativa o contemplativa que pudiese persistir en el campo de la teoría del conocimiento, la política o la estética.

Me voy a permitir formularle a esta interpretación una pregunta relativamente sencilla, pero lo voy a hacer de un modo indirecto, explorando en los márgenes de la “alta cultura” de la filosofía o la política, concentrándome en el difundido espacio de los medios masivos de comunicación, que es precisamente el espacio donde las ideologías se vuelven –tal vez– menos argumentativas, pero donde ganan su mayor eficacia y realidad. La propuesta consiste en investigar un giro filosófico no a partir de sus grandes textos, sino a partir de sus afinidades y efectos –buscados y no buscados– en los distintos sub-mundos de la cultura popular contemporánea, sin dejar de considerar nada en el

camino: los desechos de la divulgación científica, la psicología popular, la literatura ligera, las páginas web (de autores conocidos y desconocidos), etc. En principio, voy a formular esta pregunta en términos relativamente amplios y abstractos de la siguiente manera: ¿no corre el riesgo toda ética de la afirmación de orientación spinozista de transformarse en una poderosa ideología del mundo contemporáneo?

Una hipótesis crítica referida al posible carácter ideológico de la *ética de la afirmación* tendría que demostrar de qué modo ella se ha establecido, simultáneamente, como una maciza forma de *desconocimiento* de la complejidad del mundo social contemporáneo y como una *pseudo-respuesta* o pseudo-salida de los problemas reales a los que ella alude en el mismo momento en que los disfraza y los anula. A favor de esta hipótesis se puede constatar la extensa difusión que tiene este giro filosófico, a las espaldas de la discusión político-académica que instauró a la ética de la afirmación en el corazón de las filosofías libertarias, en un vasto compendio de principios de psicología popular y teoría económica diseminados por doquier, que confluyen con este tipo de torsión filosófica en un trazo cultural que merece ser analizado. Tanto la teoría del “marketing motivacional” que promueve en el ámbito laboral las pasiones alegres y el “¡usted puede!”, como las lecciones de auto-ayuda que estimulan incondicionalmente el “pensamiento positivo”, expresan vestigios de un raro e inequívoco “spinozismo para las masas”¹. Interrogarlo nos permitirá, entre otras cosas, reflexionar sobre las articulaciones ideológicas del presente, que fueron en su momento objeto del análisis crítico del propio Spinoza.

El escritor canadiense Will Ferguson fue uno de los primeros que percibió con claridad –y tal vez con algo de cinismo– los signos evidentes de este recurso a Spinoza en su novela: “Felicidad Marca Registrada” (Ferguson, 2002). El argumento de

¹ Para comprender este concepto que aquí estoy proponiendo, que pretende ofrecer un diagnóstico de algunas construcciones ideológicas de las sociedades contemporáneas, es necesario no perder de vista la diferencia que existe entre el spinozismo *para* las masas y el spinozismo *de* las masas o el spinozismo que surge de su abigarrada y rica interpretación popular no-erudita.

la novela es relativamente elemental. Combina el género satírico con la estructura de los relatos apocalípticos, sólo que en este caso se trata de un apocalipsis extremadamente peculiar, un *apocalipsis positivo*. Un editor de una prestigiosa compañía, Edwin de Valu, busca salir de una crisis creativa y financiera desesperante. Por puro azar, descubre entre “la basura” de los manuscritos que llegaban a la editorial sin nombres reconocidos y sin agentes literarios, un enorme libro de auto-ayuda plagado de “pretensiones” filosóficas y terapias revolucionarias. El texto incorporaba una extraña combinación de citas y principios de Spinoza con una serie cuasi-infinita de perogrulladas del tipo: “La naturaleza humana existe. Es real. Y moral. Y buena” (Ferguson, 2002: 102). Todas estas sentencias adquirirían en el contexto del manuscrito (que no era otra cosa más que un gigantesco *pastiche* espiritual) un cierto aire de proverbio hindú que al desgraciado editor le parecía que podía resultar muy eficaz en el mercado editorial. La idea general del manuscrito, que reúne a Spinoza con otros autores “vitalistas” y teorías pseudo-científicas muy diversas, le ofrece a los lectores una *guía efectiva para la vida*, basada en algo así como una *ideología de la alegría* (su consigna fundamental reza así: “¡Vive! ¡Ama! ¡Aprende!”), que promete un camino para la felicidad en el complejo mundo contemporáneo. Sus consejos van desde prescripciones innovadoras para la vida erótica hasta técnicas que permiten la auto-organización de las fuerzas energéticas del karma de modo tal de garantizar el éxito financiero de los individuos.

Cuando el protagonista empieza a sospechar del autor y de las posibles consecuencias de su obra descubre, en un recuerdo fugaz de sus años de graduación en letras, que el supuesto básico de todo el libro descansaba en una teoría psicológica que él había leído en el manual de un psicólogo llamado Carl Rogers. Rogers se jactaba de haber sido el primero en aplicar una teoría psicológica “no-directiva”, basándose en el principio de que “el comportamiento humano es producto del yo y no a la inversa” (Ferguson, 2002: 102). Esta tesis que sostiene la inmanencia del comportamiento al yo implicaba “echar a Freud por el desagüe” y afirmar que “lejos de ser calderas de oscuros deseos reprimidos en ebullición, la psique humana es un pájaro que anhela quedar en libertad” y, puesto que “nuestros deseos más profundos no son

oscuros, sino que son buenos y puros”, toda terapia no consiste sino en “darles rienda suelta” (Ferguson, *ibid.*).

El efecto de comicidad de la novela reside en que, finalmente, este libro de auto-ayuda no sólo se transforma en un éxito total de ventas, sino que también consigue aquello que ningún otro había conseguido antes: “funciona y cambia literalmente el mundo tal cual lo conocemos” (Ferguson, 2002: 155 y ss.). Repentinamente y por efecto de la difusión y puesta en práctica de este texto todos los hombres empiezan a ser felices; desaparecen de la faz de la tierra la violencia, el alcoholismo, la drogadicción, el consumismo, el incesto, las guerras; la lucha política se transforma en un juego de coordinación de la acción social donde prima la complementariedad y la ayuda mutua, y la vida entre los hombres se vuelve diáfana y pura. En el desenlace irónico de la novela el autor nos muestra su interpretación de este extraño “spinozismo para las masas” al enseñarnos los efectos adormecedores y narcóticos de la felicidad, testimoniados con tristeza por algunos habitantes de este “Nuevo mundo feliz” (designado por el autor como “pos-capitalista”, “pos-hippie” y “pos-marxista”) que empiezan a añorar el viejo mundo en el cual la discordia, la violencia y los conflictos estimulaban sus actividades y sus fuerzas creativas. Lo interesante de esta novela, el momento sismográfico de la obra de Ferguson sobre las ideologías, está dado por su peculiar olfato para inscribir en el corazón de esta *ideología de la alegría* cierta interpretación y circulación contemporánea de la obra filosófica de Spinoza.

Posiblemente sin saberlo, la figura del escritor enigmático que Ferguson crea para su novela se asemeja notablemente a uno de los más importantes gurúes espirituales del momento en Francia: el filósofo Comte-Sponville. Alumno de Althusser y Derrida, Comte-Sponville nos insta, en su *Pequeño tratado de las grandes virtudes* (Comte-Sponville, 2005), a una reinvención y reapropiación de la filosofía práctica entendida ahora como filosofía primera. Conjugando a los estoicos, Spinoza y Deleuze su filosofía reivindica el discurso sencillo, que le permite a la filosofía volverse más directa, más efectiva, más inmanente a la vida de todos los días. Su programa consiste en entender definitivamente a la filosofía como una “herramienta para la

vida”, que posee un medio que es la razón y un objetivo que es “la felicidad”.

Para conseguir este –en principio, difícil- objetivo, Comte-Sponville ha (re)creado dos instituciones promisorias en el mundo contemporáneo: los cafés filosóficos y la clínica filosófica. En una entrevista publicada recientemente el filósofo ha relatado los principios básicos de su programa terapéutico, que son los mismos que organizan sus exposiciones públicas:

“Se puede decir que la filosofía está al servicio de la vida. La experiencia humana nos enseña que los momentos de felicidad y sabiduría son momentos simples. Pero la simplicidad no es fácil, es difícil, y la filosofía es la herramienta que permite afrontar estas dificultades y alcanzar la simplicidad en la vida” (Kreimer, 2003).

El filósofo se vuelve así un terapeuta que deconstruye la complejidad del mundo moderno racionalizado y ofrece una vía para que los hombres se reencuentren con la simplicidad del mundo y de sus vidas. El programa es también el de una *ética de la afirmación* y resulta tanto o más tautológico que el de la ficción de Ferguson. Su idea fundamental parece restringirse a lo siguiente: la vida vive, la vida vive sola, y es tan sólo el pensamiento reflexivo el que, al dudar de la espontaneidad productiva de la vida, introduce en ella la perturbación, la “pregunta que pretende traspasar las apariencias”, en definitiva, la alianza inconsciente con la muerte. Citando a Nietzsche Comte-Sponville afirma que los enemigos de la vida son todos los profesionales de la duda que “enturbian las aguas para que parezcan profundas” (Kreimer, 2003). Contra estos profesionales del enigma se erige la potencia que Comte-Sponville cree haber encontrado en su *camino* filosófico y terapéutico hacia la simplicidad.

Frente a las esferas racionalizadas de la modernidad, frente a la complejidad histórica del presente, que alguien como Marx o Hegel consideraban imprescindible discernir racionalmente para poder comprender recién allí los dilemas de la existencia individual y colectiva, la nueva “terapia filosófica” considera a la simplicidad como un paradigma intelectual que vuelve innecesario el trabajo explicativo que ofrecen disciplinas

“objetivistas” como la filosofía de la historia o la economía política. Frente a ellas, que son ahora consideradas como meras racionalizaciones de hombres temerosos, aparece en toda su apertura y potencia la simplicidad de una *teoría general de los afectos*, que le permite al filósofo vitalista la última palabra sobre los problemas individuales y colectivos. Esa es la nueva clave teórica. Todo pasa por los afectos. Todo se resuelve en la relación del cuerpo propio con los otros cuerpos. Y esta evidencia exige siempre lo mismo: pensar rápido, *fast-thinking*, pensar vertiginosamente, de modo tal de no dejar que se instaure ningún circuito reflexivo. Luego, como esperando con gracia el resultado del azar, “esforzarse por ser alegre”, dejarse llevar por “los momentos de felicidad en los que no esperamos otra cosa más que lo que es” (Kreimer, 2003). Creyendo colocarse así más allá del mito “de las vanguardias y la modernidad”, Comte-Sponeville se considera a sí mismo como un pensador pos-moderno próximo al budismo, o como un budista que proviene de la tradición cultural de la modernidad occidental.

Más allá de estos primeros indicios, merece ser mencionado en un lugar destacado el que tal vez sea el hito más relevante en la difusión de esta *ideología spinozista* que estamos analizando. Me refiero al libro de Neal Grossman, titulado: *Healing the Mind, The philosophy of Spinoza Adapted for a New Age* (Grossman, 2003). Siguiendo rigurosamente la ordenación de la *Ética* el libro va de la metafísica a la psicología, es decir, del conocimiento de “la naturaleza en general” al conocimiento de “nosotros mismos y de nuestro camino hacia la salvación”. Esta secuencia no es, por supuesto, inocente y revela una constante de esta construcción ideológica, una especie de invariable estructural de la *ideología de la alegría*: la analogía (de la que hacen uso y abuso en diferentes contextos) entre la idea de inmanencia metafísica del Ser a la naturaleza y la inmanencia psicológica del complejo acaecer de la vida individual al yo.

En su conjunto el texto ofrece una guía de psicología popular muy bien formulada, coherente y que no pierde en su desarrollo el rigor intelectual que es necesario para presentar y comentar las principales ideas de la *Ética* de Spinoza. Uno puede notar en este comentario, sin embargo, el sesgo que nosotros resaltamos. Hay un privilegio de las partes I, III y V, sobre la parte II y la parte

IV. Como si el difícil problema del conocimiento y la libertad intelectual pudiesen ser desplazados cuando lo importante es conectar un cierto orden de garantías metafísicas con una teoría de las emociones que nos permita organizar el camino de la vida, que no es otro más que el camino felicidad. El libro es, en este sentido, una *metafísica de la felicidad*, basada en un aparato textual spinoziano muy bien elaborado. Pero es, al mismo tiempo, algo más. Como lo que diferencia a Spinoza de otros filósofos y psicólogos es que “él nos enseña cómo vivir”, este libro estaría incompleto si no ofreciese una imbricación experiencial rotunda, una conexión que nos sitúe con la praxis en el mismo momento en que leemos y pensamos. Para hacer posible esta intensa inmanencia a la vida de la teoría, cada comentario teórico relativamente difícil o abstracto de las proposiciones de la *Ética* va acompañado de una serie de ejercicios espirituales que prometen allanar el último paso necesario para que aquella obra se transforme decididamente en una “herramienta para la vida”. Las cinco partes de la *Ética* van entonces acompañadas en este libro por treinta ejercicios práctico-espirituales, diseñados especialmente para aplicar la *Ética* de Spinoza a la vida cotidiana y llevar sus enseñanzas a un auténtico despliegue en el mundo concreto.

Quisiera proponer el análisis de uno de estos ejercicios práctico-espirituales para intentar mostrar la dinámica argumentativa y performativa de este libro que constituye, lo repito aquí una vez más, una pieza relativamente insuperada de esto que hemos denominado “spinozismo para las masas”. El capítulo 3, *Sobre la naturaleza del deseo y los afectos*, pretende esclarecer, a partir de los principios metafísicos establecidos en la primera parte, una guía “para el conocimiento humano de la mente y su más alta bendición” (Spinoza, *Ética* II, prefacio). Propone para tal fin una des-identificación del hombre con la experiencia empírica objetiva de su entorno, en beneficio de un análisis de la “objetividad de nuestra experiencia mental”. Al respecto, afirma el autor de esta psicología popular spinozista: “Estamos tan capturados por nuestra imaginación –en la experiencia corporal- que hemos olvidado nuestra verdadera identidad como un modo eterno del Pensamiento, esto es, como parte de la mente infinita de Dios” (Grossman, 2003: 97). Es por

esto que, para comenzar a vivir rectamente nuestra genuina inmanencia en la naturaleza, debemos comenzar estudiando nuestra imaginación corporal, es decir, nuestras emociones. Ahora bien, como todo en la naturaleza, las emociones poseen una esencia y una estructura que puede ser, tal como fue explicitado en el análisis de la primera parte de la *Ética*, conocida y descripta (Grossman, 2003: 123 y ss.). Este es otro elemento importante de la articulación de esta ideología, la inteligibilidad absoluta de las pasiones, su ubicuidad plena y transparente resultan fundamentales para el planteo de este autor. Su justificación le va a permitir prolongar su crítica al psicoanálisis freudiano, al que considera todavía preso de la falsa idea que le atribuía al psiquismo zonas –femeninas– “inexplicables” (Grossman, 2003: 21). El razonamiento, que se queja de los límites que Freud le pone a la racionalidad y a la interpretación del psiquismo, se sostiene básicamente en lo siguiente: “Creer que nosotros, o partes de nosotros, son irracionales e inaccesibles para el conocimiento significa creer que nosotros, o partes de nosotros, están por fuera del orden natural de las cosas. Pero eso es imposible, puesto que nada existe por fuera del orden natural de las cosas” (Grossman, 2003: 98). Esta constatación le permitirá luego establecer el mecanismo del deseo, la dilucidación intuitiva de sus verdaderos objetos y, finalmente, la explicitación de la naturaleza de la beatitud humana.

Ahora bien, como la aceptación de la racionalidad de todas nuestras emociones, sin ningún criterio o instancia de control, resulta relativamente compleja para nosotros, el libro nos ofrece un ejercicio didáctico, que procede del siguiente modo:

“Piensa en un sentimiento (un deseo o comportamiento) que sueles experimentar y que consideras que es irracional. Ahora, mientras continúas pensando en este sentimiento, introduce en tu mente el pensamiento de que este sentimiento forma parte de la naturaleza, que la naturaleza es completamente racional y, por lo tanto, de que este sentimiento puede ser completamente entendido, aún cuando actualmente no seas capaz de ello. Recurre luego a tu razón o entendimiento para constatar de qué modo tus emociones son parte del pensamiento en Dios y no el mero producto de un objeto externo. (...) Al poner atención en esta distinción que efectúa

la razón, serás luego capaz del conocimiento intuitivo o la introspección mística que te permitirá, al sentarte y experimentarte como parte de Dios, despertar la conciencia de la racionalidad de tu deseo y de toda tu vida. Una vez que hallas aprendido las conexiones causales racionales de tus emociones, serás capaz de producirlas autónomamente y alcanzarás así un paso importantísimo en el camino de la salvación y la beatitud, ya que en la medida en que incrementamos nuestro conocimiento de nuestras emociones, incrementamos nuestra capacidad para mantener una vida emocional sana, que rechazará automáticamente todas las disfunciones afectivas (ej. odio, envidia, culpa) y reforzará en nosotros todas aquellas emociones que nos conducirán a una vida buena (auto-respeto, empatía con los otros, amor)” (Groosman, 2003: 98-99).

Esta absoluta *preeminencia del deseo sobre el juicio* es algo que se encuentra entre los motivos fundacionales de lo que vulgarmente se conoce como terapias de auto-ayuda y asocia objetivamente al intento interpretativo de Spinoza que ha llevado a cabo con éxito en su libro Neal Grossman con el fundador de este tipo de terapias, el Dr. Norman Vincent Peale. El Dr. Peale puso en el año 1952 la primera piedra de una construcción que no para de crecer, al publicar su obra fundamental “*The power of Positive Thinking*” (Peale, 1996a). Lo revolucionario del método propuesto por Peale, y que hoy reaparece en “*Spinoza adapted for a new age*” y en la sátira de Ferguson, consistía en que sus terapias ya no necesitaban de la actividad mediadora de un terapeuta. Bajo esta perspectiva, la suya era una *terapia de la inmanencia*, que se diferenciaba de las religiones tradicionales y las psico-terapias de orientación racionalista por el hecho de que suprimía cualquier instancia de trascendencia del otro-terapéutico (y de lo otro en general, fundamentalmente en cuanto al estado de salud deseado). El otro deviene ahora uno mismo. Quien posee la cura milagrosa es quien está absolutamente enfermo. De allí surge la expresión que hará famoso a su método: *auto-ayuda*.

En esta terapia el lector es instruido a repetir afirmaciones que buscan traspasar su conciencia, de modo tal de inscribir en el

inconsciente una especie de automatismo abierto a la prescripción de la cura, es decir, el lector deviene un *autómata-espiritual* que por el mero hecho de afirmar una proposición cualquiera cree haber iniciado el camino de su curación. Peale les promete a sus lectores que si se transforman en auténticos autómatas-espirituales: “podrán alcanzar el éxito y superar casi todas las adversidades” (Peale, 1996a: 175).

Uno de los problemas que más trabajo le generaba a esta terapia del “pensamiento positivo” era el escollo del pensamiento reflexivo. El pensamiento reflexivo suponía una escisión entre lo pensado y quien piensa, una fisura entre el sujeto y el objeto de la reflexión que este método precisaba dejar atrás. Por eso el autor repetidamente les advertía a sus lectores que su voluntad consciente, su auto-conocimiento racional, su auto-determinación, coraje e inteligencia no eran suficientes, ni el camino adecuado para vivir una vida plena y feliz. La inteligencia debía aparecer como absolutamente incapaz de dar cuenta de las “exigencias de la vida”. Contra esta pobreza de la inteligencia se gestó la terapia del *autómata-espiritual* que sigue con la confianza de sus impulsos el sendero del “pensamiento positivo”. Si este proceso se realiza acabadamente, de la disolución del yo-impotente de la reflexión surgirá un “súper-hombre, dotado de una fuente de potencia ilimitada que ya no hará del hombre un esclavo de Dios, sino, por el contrario, hará de Dios un esclavo del hombre” (Peale, 1996a: 45).

El poder del pensamiento positivo también les promete a sus lectores que, en el caso de que ellos sigan atentamente sus técnicas, lograrán siempre *remover la negatividad* de sus vidas. Las actitudes negativas no tienen que ser toleradas en la vida de los súper-hombres y deberían ser reprimidas, canceladas y destruidas masivamente a través de las técnicas del Dr. Peale. En su libro afirma: “es importante eliminar de nuestras conversaciones todas las ideas negativas, porque tienden a producir irritación y tensión invariablemente” (Peale, 1996a: 33).

Sus seguidores por el mundo han desarrollado varias terapias específicas, que dependen de la terapia general del “pensamiento positivo”. Entre las más destacadas se encuentra una curiosa terapia contra el suicidio (Bernhard, 2007), que habría que colocar, por sus principios y su orientación general, al interior de

esto que hemos denominado “spinozismo para las masas”. Esta terapia consta de tres pasos: 1º Interrumpir todos los procesos mentales negativos; 2º Condicionar nuestros pensamientos positivos; 3º Construir una autoestima positiva. El primero es el más relevante para los fines de este análisis.

La *Interrupción del Proceso Mental Negativo*, algo así como una lucha contra la negatividad desplegada en el plano de la psicología popular de la desesperación, sostiene que la mayor efectividad de este tipo de intervenciones se produce en aquellas personas que sufren una “depresión severa con serias ideas de suicidio” (Bernhard, 2007). El objetivo del “ataque” de este procedimiento son los pensamientos que el subconsciente envía a la mente consciente, debido a la gran intensidad de las emociones negativas asociadas a problemas pendientes de resolución. Con esta técnica se estrangula, en cuanto aparece, el pensamiento negativo generado por el inconsciente.

El procedimiento comienza con estas indicaciones:

Vamos a intentar protegernos, durante un período de tiempo, de las emociones negativas resultantes de dichos problemas.
Vamos a recuperar el control sobre nuestras emociones.
Vamos a protegernos de la desesperación y de las ideas de desolación en relación con el futuro.
Vamos a disminuir y debilitar de forma sustancial las ideas de suicidio.

Su ideario es el siguiente:

NO a la compasión / SÍ PUEDO ESTAR BIEN
NO al sentimiento de auto culpa / ME PERDONO
NO al auto castigo / SOY LIBRE
NO al auto sufrimiento / QUIERO VIVIR MEJOR
NO a la auto inferioridad / COMO HUMANO SOY MUY
IMPORTANTE, NI INFERIOR NI SUPERIOR A OTRO

Hay que seguir así un día completo –propone el terapeuta-. Desde el primer despertar hasta el sueño de la noche siguiente se debe evitar el refuerzo de todo *pensamiento negativo*. El momento clave será justo antes de caer dormido esa primera noche:

“Debemos tener en cuenta que el pasado está ahí y nada puede cambiarlo, pero durante dos días no vamos a permitir que ningún recuerdo negativo del pasado llegue a la mente consciente. Durante dos días vamos a vivir en el presente, aquí y ahora, sin que nos agobie un futuro incierto ni nos atormenten los recuerdos del pasado. Por el momento debemos suspender todo plan de futuro a largo plazo. Se trata, simplemente, de evitar que las emociones negativas asociadas con el futuro salgan reforzadas. El futuro no debe ir más allá de la ducha caliente o del relajante baño de dentro de un instante. Y una vez dentro de la bañera, la mente sólo se ocupa de lo inminente, nada más; y el futuro consiste únicamente en esa sensación agradable que se siente después de un baño reconfortante en el que, además, no han habido emociones negativas” (Bernhard, 2007).

Lo curioso de esta terapia es el aviso final. Luego de una serie de descripciones asertivas sobre la naturaleza de las emociones humanas y de una programación terapéutica muy detallada el texto nos sorprende con esta advertencia: “Si este ejercicio no resulta una experiencia positiva o si, por cualquier otro motivo, no da buen resultado, debe dejarse inmediatamente y buscar ayuda profesional” (Bernhard, 2007). Esta advertencia es interesante porque revela sintomáticamente otra de las articulaciones ideológicas esenciales que ha asumido la *ética de la afirmación*. Sus certezas se enuncian siempre como si proviniesen directamente del ser de las cosas, pero sus enunciadores efectivos son completamente incapaces de dar cuenta de los resultados de su discurso. Paradójicamente, la *ética de la afirmación* es también una *ética de la irresponsabilidad*.

Tal vez esta sea la razón de su éxito editorial en el campo de la psicología popular, el cual ha dado, a su vez, grandes pasos en el área de la economía, en una extraña conexión con las neurociencias y la genética. En el campo económico esta ideología parece requerir, sin embargo, de un discurso más racional; pero no en lo referido a la estructura de sus conceptos y justificaciones, sino en lo que respecta a la capacidad de argumentar a favor de la eficacia de sus métodos. La referencia, más o menos vaga y generalmente desprovista de cualquier criterio riguroso y sistemático de las nuevas ciencias biológicas

de la mente le sirve a la psicología económica para aplicar sus métodos en diversas áreas del gerenciamiento y la planificación bajo el amparo de la legitimidad científica. Se gesta así una nueva modalidad de la racionalidad instrumental que, al exacerbar su conexión irreflexiva con la biología, hace surgir una *bio-economía*, o, para decirlo mejor, una economía explicada a partir de las determinaciones biológicas del hombre.

La inteligencia emocional es una auténtica piedra de toque para esta trasposición ideológica de la economía política a la bio-economía. Tanto es así que permite una nueva explicación del viejo problema de Marx sobre la acumulación originaria que habría hecho posible el modo de producción capitalista. En este sentido se interrogan los especialistas del marketing motivacional: “¿Por qué a algunas personas les va mejor en la vida que a otras?”², ¿Y por qué personas con un alto Cociente Intelectual terminan trabajando para otras que tienen un CI más bajo, pero que saben conectarse, influir y relacionarse mejor? La respuesta está en las emociones y en la capacidad para entenderlas y manejarlas. Es por eso que los teóricos del marketing motivacional han colocado entre los principios de su disciplina la proposición de Spinoza que dice: “Las personas creen ser libres simplemente porque son conscientes de sus acciones e inconscientes de las causas que determinan esas acciones”. Es decir, en la formación del capitalismo no interviene ni la apropiación violenta ni la religiosidad ascética, sino la mayor pericia sobre los sentimientos propios, que permite una modalidad de autonomía espiritual que opera como la auténtica causa de la división social del trabajo. Marx y Weber se equivocaron. La historia y el funcionamiento del capitalismo se explican a través de flujos emocionales y coeficientes de éxito individual.

Es por todo lo anterior que en el mundo del gerenciamiento de los recursos humanos de las principales empresas contemporáneas el curriculum ideal de los postulantes ha variado notablemente desde la época en que Max Weber definía a la profesión como la capacidad de entender sistemáticamente y de

² Ver, entre muchas otras publicaciones digitales: www.inteligencia-emocional.org

racionalizar al máximo la relación de los individuos con las esferas de la realidad sobre la que han de ejercer su actividad específica. Según una publicación especializada, “los resultados siempre tienden a confirmar esta verdad: la mediocridad intelectual unida a una buena personalidad llega siempre mucho más lejos que una buena potencia intelectual desprovista de una adecuada inteligencia emocional”³.

Conclusión

Toda la articulación de lo que aquí hemos denominado *ética de la afirmación* depende formalmente del carácter apodictico de sus enunciados. Aún cuando se afirmen absurdos que contrarían la experiencia lo importante es la fuerza de la enunciación, el sentido asertórico y taxativo. A su vez, el contenido de este “spinozismo para las masas” se construye a partir de una gigantesca racionalización de los afectos, que son colocados en un plano de inmanencia dentro la mente, que permite la ilusión de que las modificaciones de nuestro propio cuerpo serán luego, automáticamente, modificaciones de la realidad objetiva de nuestras vidas.

El giro vitalista de esta ideología de la filosofía de Spinoza interpreta su obra exclusivamente bajo la premisa de obtener una “guía para la vida”, que disuelve no sólo el sentido trágico de la experiencia de la historia social, sino también el sentido de la lucidez más elemental para enfrentar las adversidades y complejidades del mundo, a través de fórmulas, prescripciones pragmáticas y el llamado a no reflexionar ni pensar críticamente sobre la propia existencia.

Su frágil construcción epistemológica hace de su limitación una virtud, de modo tal que la incapacidad para comprender conceptos abstractos y procesos complejos que estimula, se transforma en la virtud de saber habitar el mundo cotidiano, las situaciones pequeñas y un narcótico presente absoluto. Esta ideología del hacer, del producir, de la “potencia de obrar” se articula perfectamente con las necesidades subjetivas y objetivas

³ Nos referimos, nuevamente al sitio: www.inteligencia-emocional.org

de la nueva economía. La Bio-economía que se nutre de ella transforma todas las cuestiones morales, políticas y culturales en problemas que pueden adquirir sentido al nivel del discurso biológico, en el plano de la vida misma, sin mediaciones, niveles, ni diferencias, ya que la biología como disciplina científica es utilizada, pero nunca es seriamente estudiada, analizada, criticada y entendida. No importa saber o entender, lo importante es aplicar algún vago conocimiento que tenga soporte biológico, para poder hablar inmediatamente desde la vida como si se tratase de un fundamento accesible para aplicarlo a la vida política, cultural, estética y moral.

En una clara inversión de los valores de la modernidad, el discurso público es colonizado por cualquier tipo de misticismo individual a la mano; y las creencias políticas y sociales de los hombres son condenadas como meras racionalizaciones con las que el individuo se tendrá que confrontar en su vida privada. Finalmente, esta ideología implica también una inversión de la teoría de la ideología crítica, ya que lo falso no es ahora la resolución imaginaria de los conflictos reales, sino que la constatación de conflictos políticos y sociales es vista como una desviación ideológica del mundo plano y des-historizado de los circuitos afectivos.

Bibliografía

- FERGUSON, W. 2002. *Felicidad MR*, Emecé, Buenos Aires.
- COMTE-SPONVILLE, A. 2005. *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Paidós, Barcelona.
- KREIMER, R. 2003. *El ser humano no es un animalito insatisfecho* (entrevista a Comte-Sponville), en *Revista Ñ*, 30 de Agosto, Buenos Aires.
- GROSSMAN, N. 2003. *Healing the Mind, The philosophy of Spinoza Adapted for a New Age*, Susquehanna University Press, Cranbury.
- PEALE, N. 1996a. *The power of positive thinking*, Ballantine Books, New York.
- PEALE, N. 1996b. *Enthusiasm makes the difference*, Ballantine Books, New York.

CLINTON, W. 1994. *Weekly Compilation of Presidential Documents*, 1/3.

BERNHARDT, S. 2007. <http://www.have-a-heart.com/spanish-suicidio.html>.

***Aliquid.* Conjetura sobre una eternidad por la práctica**

Diego Tatián (UNC-Conicet)

Uno de los principios a los que el nombre de Spinoza se halla inexorablemente unido es el que, tal vez como una traspolación del principio de inercia¹, se formula lacónicamente en la proposición 6 de *Ética* III: “Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser” (*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*). Esto significa: nada hay en una cosa singular que pueda suprimir su existencia, y nada resulta más alejado del spinozismo que el aserto hegeliano según el cual toda cosa es enemiga de sí misma y quiere dejar de ser lo que es para devenir lo que no es, lo otro de sí. En efecto, “que el hombre se esfuerce, por una necesidad de su naturaleza, en no existir o en cambiarse en otra forma, es tan imposible como que de la nada surja algo” (E, IV, 20, esc.). La destrucción de una cosa singular se debe sólo a su incompatibilidad actual con una causa exterior -o un conjunto de causas exteriores- cuyo poder de destruirla es necesariamente mayor que el suyo de resistir esa destrucción y, por tanto, perseverar en el ser. O, para decirlo con las palabras a la vez sencillas y trágicas del axioma que preside la parte IV de la *Ética* sobre la “fuerza de los afectos”: “En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida”. Por consiguiente, el *conatus* o la existencia actual de una cosa singular -que no es sino un poder de perseverar, de afectar y de producir efectos- no implica la finitud sino una duración indefinida. Asimismo, es afirmación de la potencia sustantiva, presencia inmanente de la causa en el efecto que puede ser así experimentado, sentido y (auto)concebido *in Deo* bajo la especie de la eternidad, y en cuanto tal no implica la duración ni es posible derivar su existencia de sí mismo -antes bien, la existencia y la

¹ Esta comprensión del *conatus* como generalización metafísica del principio de inercia es afirmada por Victor Delbos en su curso de 1912-1913 en la Sorbona (*Le spinozisme*, Paris, 1950, pp. 117-119).

perseverancia en ella de las cosas singulares no se hallan implícitas en su naturaleza sino que resultan de la infinita productividad y potencia de Dios (E, I, 24, corol.).

Spinoza pareciera emplear los términos *conservatio* y *perseverantia* de manera indistinta como virtud primaria del *conatus*. ¿Debemos entender la perseverancia en el sentido de una pura autoconservación, entendida ésta como preservación biológica del cuerpo en la duración, y como “estrategia” de supervivencia entre los demás cuerpos que, por la actividad que les es propia o por mera existencia pueden eventualmente interrumpir la perseverancia en la existencia de una cierta y determinada cosa singular? De otro modo: la expresión *in suo esse perseverare conatur*, ¿debe ser comprendida de manera exclusivamente cuantitativa? Si así fuera, nada impediría reducir la virtud a la longevidad. El perseverar sería pues primariamente comprendido como la implementación de una estrategia que evita lo que daña -o destruye- la propia vida, y busca articularse a todo lo que la conserva y favorece. La vida en sentido biológico establece sin duda una dimensión primaria del *conatus* y su relación con los demás seres: “El cuerpo humano necesita, para conservarse, muchísimos otros cuerpos con los que es, por así decirlo, continuamente regenerado” (E, II, post. 4). Y lo que Spinoza llama *appetitus* [es decir el *conatus* mismo, en la medida en que se refiere a la vez al cuerpo y al alma, y que adopta el nombre de *cupiditas* cuando es consciente de sí] es aquello de cuya naturaleza se sigue todo lo que contribuye a la conservación del ser humano (E, III, 9).

El vínculo entre virtud y conservación -también entre razón, amor de sí mismo y utilidad propia- se encuentra descrito en las proposiciones 18-22 de *Ética* IV². El propósito de este importante

² “Puesto que la razón no pide nada contra la naturaleza, pide, pues, que cada uno se ame a sí mismo, que busque su propia utilidad -la que es verdaderamente tal- y apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una mayor perfección, y, en general, que cada uno se esfuerce, en cuanto de él depende, en conservar su ser. Lo cual es sin duda tan necesariamente verdadero como que el todo es mayor que su parte. Además,

grupo de proposiciones pareciera ser afirmar el deseo de existencia como fundamento primario de la virtud y la felicidad. En efecto, “nadie puede ser feliz, obrar bien y vivir bien, sin que al mismo tiempo desee ser, obrar y vivir, esto es, existir actualmente”. Es otra manera de decir que la felicidad y la vida buena no exigen nada contra la naturaleza, pero también de decir que una “vida humana” no se define por el simple hecho de ser, ni por su sola conservación biológica, ni tampoco -en palabras de Aristóteles- por la “urgencia del vivir”³.

La vida buena, así, es una *forma* de la vida desnuda, a la que por tanto presupone y a las que únicamente por abstracción podemos concebir separadas, al igual que la felicidad no es pensada por Spinoza en ruptura con la naturaleza sino en continuidad, y en contigüidad, con ella.

Sin embargo, ¿es la conservación en sentido biológico la dimensión única de la perseverancia, o bien el *in suo esse perseverare conatur* se inscribe, asimismo, en una duración no biológica, e incluso en la eternidad? Concebida como una *pars naturae* -esto es, despojada de toda exclusividad- la vida humana sigue los mismos principios que cualquier otra criatura, y la razón, dice Spinoza, nada enseña que vaya contra ellos -no “perturba” la naturaleza de la que forma parte y en la que toma

dado que la virtud no es otra cosa que actuar según las leyes de la propia naturaleza y que nadie se esfuerza en conservar su ser sino en virtud de las leyes de su naturaleza, se sigue 1º) que el fundamento de la virtud es el mismo conatus de conservar el propio ser y que la felicidad consiste en que el hombre pueda conservar su propio ser; 2º) se sigue que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no existe nada que sea más digno o que nos sea más útil que ella, por lo que ella debiera ser apetecida; 3º) se sigue, en fin, que los que se suicidan son de ánimo impotente y han sido totalmente vencidos por causas exteriores, que repugnan a su naturaleza” (E, IV, 18, esc.).

³ Continuando en otro orden este mismo argumento, el *Tratado político* precisará una teoría de la paz que se halla en las antípodas de cualquier biopolítica; allí, escribe Spinoza: “Cuando decimos pues que el mejor Estado es aquel en el que los hombres llevan una vida pacífica, entiendo por vida humana aquella que se define, no por la sola circulación de la sangre y otras funciones comunes a todos los animales, sino, por encima de todo, por la razón, verdadera virtud y vida del alma” (TP, cap. V, § 5).

parte. Ni prescribe adecuación a un fin que sería exterior al *conatus* mismo -e. d. no impone un conjunto preestablecido de deberes conforme el derecho natural clásico-, ni se reduce a un ejercicio puramente instrumental sólo determinado por la conservación del cuerpo orgánico a cualquier costo. Por el contrario, la clave de la comprensión ética reside en la expresión de una intensidad productiva, en una capacidad en acto de afectar que no siempre ni necesariamente tiene por propósito una supervivencia a la acción de causas exteriores adversas. "...por perfección en general -escribe Spinoza en el *Praefatio* de E, IV- entenderé, como he dicho, la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera, en cuanto que existe y obra de cierto modo, sin tener para nada en cuenta su duración. Pues *ninguna cosa singular se puede llamar más perfecta por el solo hecho de haber perseverado más tiempo en la existencia*, ya que la duración de las cosas no se puede determinar por su esencia, puesto que la esencia de las cosas no implica ningún tiempo cierto y determinado de existir, sino que una cosa cualquiera, sea más perfecta o menos, siempre podrá perseverar en la existencia con la misma fuerza con la que comenzó a existir, de tal suerte que en esto todas son iguales" (el subrayado es mío). Hay en este pasaje una cierta ambigüedad terminológica que requiere una precisión.

El principio de perseverancia que afecta a todas las cosas no se halla formulado con el artículo determinado *el* sino con el pronombre posesivo *su*: *in suo esse perseverare conatur*. La comprensión del significado implicado aquí remite a la distinción spinozista central entre tiempo, duración y eternidad⁴.

Duración⁵ y tiempo conciernen a la existencia no necesaria -es decir no implicada necesariamente en la esencia sino producida por otro-, en tanto que el concepto de eternidad concierne a la esencia, tanto a la que se identifica con la existencia (e. d. la

⁴ Para esta distinción, cfr. el estudio de Erica Marie Itokazu, *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa*, Universidade de São Paulo, 2008 (inédito), del que nos hemos servido para las consideraciones que siguen.

⁵ "Duración es la continuación indefinida de la existencia. *Explicación*: Digo 'indefinida' porque no puede ser limitada en modo alguno por la naturaleza misma de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, la cual, en efecto, da necesariamente existencia a la cosa, pero no se la quita" (E, II, def. 5).

sustancia infinita) como a las esencias finitas que no implican su existencia en la medida en que se hallan inmediatamente implicadas en la esencia infinita⁶. De manera que en tanto las existencias finitas son concebidas como duración indefinida, las esencias de esas existencias son en cierto modo eternas. Spinoza desmantela así la oposición entre eternidad y finitud, que las filosofías tradicionales consideraban irreconciliables: *hay una eternidad de (en) la finitud, una inmanencia de la eternidad a la experiencia humana*. Como se tratará de sugerir, esto no tiene únicamente un alcance teórico sino también una implicancia práctica.

Si la existencia de una cosa finita, indefinida en su duración, puede ser destruida por la acción de causas exteriores (y sólo puede ser destruida de ese modo), en cuanto implicada inmediatamente en la esencia infinita de Dios, su esencia, en cambio, no puede serlo.

El tiempo, por su parte, es considerado como una representación imaginaria de la duración; en cuanto tal es origen de los futuros contingentes y de la fortuna, que a su vez engendran el miedo y las supersticiones. Si en sus primeros escritos (particularmente en los *Pensamientos metafísicos*) Spinoza consideraba al tiempo en la misma categoría que el número y la medida, y como un *modo de pensar* que permite determinar la duración⁷, la *Ética* -no sin vaivenes y ambigüedades- desvincula tiempo y duración; opera una

⁶ “Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se concibe que se sigue necesariamente de la sola definición de una cosa eterna. *Explicación*: Pues tal existencia se concibe como una verdad eterna, lo mismo que la esencia de la cosa; y, por tanto, no se puede explicar por la duración o el tiempo, aunque se conciba que la duración carece de principio y de fin” (E, I, def. 8). “...la eternidad es la esencia misma de Dios en cuanto implica la existencia necesaria” (E, V, 30, dem.).

⁷ La única definición del tiempo que da Spinoza es la que consta en PM, I, IV: “El tiempo no es, pues, una afección de las cosas sino un simple modo de pensar, o, como ya dijimos, un ente de razón; en efecto, es el modo de pensar que sirve para explicar la duración” (*Pensamientos metafísicos*, versión de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988, p. 243). También PM, II, X: “En efecto, el tiempo es la medida de la duración o, mejor dicho, no es nada más que un modo de pensar” (*ibid.*, p.271).

destemporalización de la *duratio*. Chantal Jaquet⁸ ha mostrado que, a diferencia de su comprensión cartesiana, en su concepción definitiva la duración spinozista es indivisible y, en cuanto tal, inexplicable por el tiempo. Perseverancia no es perseverancia en el tiempo sino en la duración, reencuentro con la duración inexplicable por el tiempo –puesto que en sí misma indefinida e indivisible.

Esta reapropiación de la *duratio* (que no es sino una desalienación de la propia potencia) obtiene una de sus posibilidades en la política -en la composición de colectivos humanos que permiten reducir la contingencia del futuro, el miedo, la inseguridad-, y a su vez prepara una reapropiación -una experiencia- de la eternidad.

La razón no enseña nada que vaya contra la naturaleza de las cosas. Toda existencia tiende a buscar su utilidad propia y a perseverar en el ser y nadie deja de apetecer su conservación a no ser que se encuentre determinado a ello por causas externas [Más aún: “Nadie... rechaza los alimentos o se suicida, por necesidad de su naturaleza, sino coaccionado por causas externas” (E, IV, 20, esc.)]. La perfección de una cosa no es equivalente a su duración.

Estas ideas forman un conjunto paradójico -por ahora incompleto- con el que quisiéramos interrogar una extrema experiencia humana que, en el marco de la tragedia revelada por y a la condición judía contemporánea, Imre Kertész refiere en su relato *Kaddish por el hijo no nacido*⁹.

Allí, Kertész revoca la muy difundida idea del carácter inexplicable de Auschwitz -donde había pasado su infancia-, para sostener que el bien, y no el mal, es lo verdaderamente inexplicable. “El mal siempre tiene explicación racional... igual que una fórmula matemática; se deriva de algún interés, del afán de lucro, de la pereza, del deseo de poder y de placer, de la satisfacción de este o aquel instinto, y si no, pues de alguna

⁸ Jaquet, Chantal, *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Kimée, Paris, 1997 (cit. por Erica M. Itokazu, *op. cit.*).

⁹ Imre Kertész, *Kaddish por el hijo no nacido*, versión de Adan Kovacsics, El Acantilado, Barcelona, 2001.

locura al fin y al cabo, de la paranoia, de la manía depresiva, de la piromanía, del sadismo, del asesinato sexual, del masoquismo, de la megalomanía demiúrgica o de otro tipo, de la necrofilia...”¹⁰. En efecto, afirma el autor, lo verdaderamente sin explicación no es el mal sino el bien; no los dictadores sino “las vidas de los santos”, y a continuación relata la siguiente historia: durante un traslado de enfermos al *Lager* en vagones de ganado, repartieron una sola ración de comida para los inciertos días que duraría el viaje. Las raciones fueron a parar a un hombre (“o, mejor dicho, un esqueleto”) al que denominaban “señor maestro”. Se produce una confusión, gritos, patadas, empujones, y el “señor maestro” se pierde de la vista del niño, cuyas posibilidades de sobrevivencia se disipaban completamente debido a la desaparición de su ración de comida, que a su vez duplicaba la posibilidad de sobrevivir del “señor maestro”. Al cabo de unos minutos, sucede que el “señor maestro” se abría paso buscándolo con angustia para dejarle, con un gesto rápido, su ración de comida sobre la barriga, y volver corriendo a su sitio, pues ese paso de vagones podía costarle la muerte. “Y he aquí la pregunta -dice Kertész-: explicadme, si podéis, por qué lo hizo”.

Problema que es el centro mismo del relato. ¿Cómo es que, en la situación extrema de un *Lager* donde rige “la atrofia casi patológica de la capacidad de juicio” y la sobrevivencia es lo único que cuenta, alguien rehúsa posibilidades para su autoconservación? ¿Qué “estrategia del *conatus*” permite comprender esta renuncia? ¿Cómo es posible que alguien sacrifique sus intereses vitales por un desconocido? Es también el interrogante central que, desde una perspectiva sociológica, plantea el notable libro de Zygmunt Bauman, *Modernidad y holocausto*. Su conclusión es que la experiencia del holocausto ha puesto en cuestión la comprensión dominante del hecho moral -que en la tradición sociológica tiene origen en Durkheim-, según la cual la moral es un producto social, la introyección de imperativos sociales, un conjunto de principios vinculantes socialmente aceptados, en tanto que, por inversión, inmoral será toda inobservancia de los valores, reglas y pautas de comportamiento establecidos por el conjunto social.

¹⁰ *Idem.*, p. 53.

A partir del holocausto -afirma Bauman- la práctica jurídica y la teoría moral debieron incluir la posibilidad de que, bajo determinadas circunstancias, actuar moralmente es actuar contra los principios instituidos por consenso social. La práctica sociológica común, que concibe la socialización como moralizante, humanizante, racionalizante, etc., no atribuye al “otro”, al “ser con otro”, una relevancia particular; su significado más bien será disuelto en conceptos como el de “ambiente”, “contexto de la acción”, “situación del actor”. Buscando hallar el hecho moral fuera del orden societario, más allá -o más acá- del funcionamiento de las instituciones sociales, Bauman remite al pensamiento de Emmanuel Levinas, para quien la ética se instituye como filosofía primera y la responsabilidad moral como la estructura primaria y fundamental de la subjetividad. La interpelación del otro atraviesa perpendicularmente la totalidad de los intereses que insertan a los seres humanos en la estructura social, por lo que “las raíces de la moral se hunden muy por debajo de los órdenes sociales, de la cultura, de las estructuras de dominio. Cuando los procesos sociales comienzan, la estructura de la moral ya existe. La moral no es un producto de la sociedad, sino más bien algo que la sociedad manipula”.

Por lo demás, la experiencia del holocausto ha puesto de manifiesto -dice Bauman- la facilidad con la que la mayor parte de los individuos, absteniéndose de gestos irreflexivos o imprudentes, persiguiendo exclusivamente sus intereses racionales y siguiendo comportamientos dictados por la autoconservación, queda sumida en la indiferencia moral, cumpliendo de manera estricta y obediente con el deber impuesto sin interrogar el sentido de lo que hace. Pero al mismo tiempo, la mayor enseñanza del holocausto -enseñanza antisociológica si se quiere- es que esto no es de ningún modo inevitable, pues “no importa cuántas personas hayan elegido el comportamiento moral en detrimento de la autoconservación. Lo que importa es que alguno lo haya hecho. El mal no es omnipotente. El testimonio de quienes lo han resistido sacude la validez de la lógica de la

autoconservación; muestra lo que ella es en última instancia: una *elección*”¹¹.

La respuesta de Kertész a este interrogante, de decisiva importancia, es que en los seres humanos hay “algo”, es decir, “la resistencia de un concepto inmaterial que desecha incluso los intereses vitales..., una prueba sumamente importante que aducir en el gran metabolismo de los destinos que es, en el fondo, la vida”. Ese algo inexplicable, sustraído al todopoderoso principio de autoconservación, hizo que el “señor maestro” rehusara la posibilidad adicional de supervivencia -el “misterio de la supervivencia”, como la llama Kertész¹²- que el azar le había deparado. [Creo que eso mismo es lo que Vasili Grossman nombra -en ese libro extraordinario que es *Vida y destino*- con la expresión “pequeña bondad”, una “bondad sin ideas” de hombres comunes; bondad carente de discurso y de sentido, analfabeta, irreductible a cualquier idea religiosa o política de Bien, cuyo secreto -cuya potencia- no es otro que su impotencia].

Aventurarse en las más oscuras regiones de la condición humana con la lumbre spinozista redunda siempre en una inesperada inteligencia de las cosas, en el sereno hallazgo de la razón que jamás se aparta de un realismo estricto a la vez que adopta por principio nunca maldecir los asuntos humanos ni burlarse de ellos. Pero no es esto lo que quisiéramos hacer ahora, sino más bien interrogar esa enigmática ruptura con los intereses de la conservación puramente biológica, de la que -según testimonian Grossman, Kertész, Bauman y otros- somos capaces los seres humanos.

¹¹ Zygmunt Bauman, *Modernidad y holocausto*, Sequitur, Madrid, 1997, p. 282.

¹² “En esos años conocí mi existencia, de un lado como hecho y de otro como *forma de vida espiritual* o, para ser preciso, como forma de vida de la supervivencia que no sobrevive, que no quiere ni puede, probablemente, sobrevivir a una determinada supervivencia que, no obstante, exige lo suyo, que exige, concretamente, *ser moldeado* como un objeto redondo y duro cual cristal, con el fin de *mantenerse*, no importa para qué, no importa para quién, *para todos y para nadie*...; como forma de vida de la supervivencia que, sin embargo, eliminaré y liquidaré en cuanto hecho, en cuanto mero hecho de la supervivencia, incluso -y sólo entonces ocurrirá de veras- aunque ese hecho sea casualmente yo” (*op. cit.*, p. 146).

En primer término, hay un pasaje protokantiano de Spinoza a tener en cuenta, en el que el argumento se presenta como estrictamente lógico; es el siguiente: “Si ahora se pregunta, en el supuesto de que un hombre, mediante la perfidia, pudiera librarse de un inminente peligro de muerte, ¿acaso la regla de la conservación de su ser no le aconsejaría, sin duda alguna, que fuese pérfido? Se responderá de la misma manera: que, si la razón aconsejase eso, lo aconsejaría a todos los hombres; y, de esta suerte, la razón aconsejaría absolutamente a los hombres no contraer más que pactos dolosos en orden a unir sus fuerzas y contar con leyes comunes; es decir, aconsejaría, en realidad, que no tuviesen leyes comunes, lo cual es absurdo” (E, IV, 72, esc.). La razón enseña el carácter autocontradictorio de la máxima que postularía la perfidia como recurso válido para la “regla de conservación”, a la vez que impide hacer una excepción de sí mismo. Sin embargo, no es esta la vía que nos permite acceder a la comprensión que buscamos, cuyo objeto no es sino esa extraña condición del *conatus* cuando subordina su mera conservación a otra cosa que excede su individualidad biológica, no coaccionado por causas exteriores, ni por deber (no es un Spinoza kantiano el que queremos presentar aquí –ni, menos aún, levinasiano), sino por una complejidad y una especie de paradoja que afectan la *vis existendi*.

El motivo de la supervivencia, la continuidad, la autopreservación –que por lo demás está en el centro de la experiencia histórica del pueblo judío–, adopta en la filosofía de Spinoza el carácter de un principio ontológico. Toda cosa quiere perseverar. Afirmación de la existencia en el *occursus*, que se halla siempre investida de una “estrategia” –término explicitado en todas sus dimensiones por el libro de Laurent Bove¹³. Ese principio, desde luego, adjudica a causas exteriores la muerte por mano propia¹⁴ y, en lo que al hambre se refiere, nadie –dice Spinoza– rechaza los alimentos por necesidad de su naturaleza, sino coaccionado por causas externas (E, IV, 20, esc.)¹⁵.

¹³ *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris, 1996.

¹⁴ Cfr. Diana Cohen, *El suicidio: deseo imposible*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2003.

¹⁵ Este sería pues el caso del artista kafkiano que se abstiene de comer y exhibe su delgadez, si sólo lo hiciera por honor, por dinero, o simplemente

El “señor maestro” -designación que permite presumir no se trata de un ignorante, aunque seguramente tampoco de un filósofo spinozista- evocado por el relato de Kertész, pudiendo no hacerlo, entrega a un desconocido el alimento que multiplicaría sus escasas posibilidades de sobrevivir. También aquí, podemos pensar, es posible que lo haya hecho motivado por pasiones tristes como el remordimiento, el miedo a la culpa, o bien por causas exteriores que ignora. O también por simple obediencia a mandamientos que sumen su acto en una pura heteronomía, y lo vuelven pasivo y carente de interés filosófico.

No obstante, este aparente conflicto que una situación límite plantea entre las dos dimensiones de la *Fortitudo* que son la “firmeza” y la “generosidad” encuentra también una resolución que no recurre al martirio ni al sacrificio; no obtiene su explicación por el credo mínimo de la *vera religio* que prescribe el amor del prójimo, tampoco por el deber de obedecer una Ley. En otros términos, no se trata de una coacción, de una pasividad, de una heteronomía o de una determinación del hombre sensible por el hombre inteligible, sino de una acción.

Ante todo, el *conatus* no es una identidad cerrada ni se halla definido por una clausura, sino siempre una complejidad cruzada de tensiones; en otros términos, el *conatus* es el lugar del otro –la exterioridad y la alteridad son intrínsecas a su naturaleza. Y a la inversa, todo individuo está continuamente inscripto en una composición mayor. Por ello, una investigación de “las raíces psíquicas y sociales” de la generosidad involucraría, en el caso de Spinoza, una dimensión política y una dimensión ética [en sentido spinozista del término] implicadas en la ontología misma.

El cuerpo humano es un individuo compuesto de otros individuos compuestos, pero a la vez su definición no se reduce a la intra-corporalidad sino que depende de su relación con otros

para brindar un espectáculo. Sin embargo, la desconcertante confesión final del ayunador revela su motivación profunda: “no pude encontrar ninguna comida que me gustara”, dice, antes de morir. Acaso sea también este el secreto de la inapetencia de Bartleby, ese otro gran artista del hambre. Ambos se sustraen misteriosamente de la autoconservación, en favor, tal vez, de una *afirmación* distinta –aunque siempre sea posible pensar (la cuestión es en el fondo indecible) que lo hacen coaccionados por una causalidad exterior que permanece inconsciente.

cuerpos con los que compone individuos más complejos, conforme procesos que no son independientes ni están separados de cada individuo singular sino que intervienen en su constitución como tales. En cuanto “efectos” o “momentos de un proceso de individuación”, los individuos forman siempre parte de individualidades mayores, para cuya designación Balibar ha propuesto el concepto de “transindividual”¹⁶. Un tren de desgraciados al borde de la muerte es también un individuo compuesto, y es posible aprehender allí una dimensión política - una “afirmación” y una “resistencia” colectivas-, que motiva las acciones de quienes forman parte de él. La simple solidaridad entre quienes comparten la misma condición en un caso límite como el invocado por Kertész podría presentar la explicación más inmediata de que alguien se arriesgue en favor del conjunto y sea capaz de subordinar el hambre a una más extensa lucidez de la situación.

¿Puede llamarse a “eso” (designado de este modo, con la simple forma del pronombre demostrativo, por el propio Kertész), puede llamarse a “eso” amor intelectual? En primer lugar sería necesario explorar esta expresión -sin duda una de las más misteriosas del spinozismo-, considerándola de manera más extensa que su definición como género de conocimiento. Haciendo uso de la misma libertad que Althusser cuando sugiere que el primer género de conocimiento no es sólo eso sino sobre todo el mundo mismo en tanto imaginario inmediatamente dado, podríamos ensayar una comprensión del tercer género que no lo reduce a ser una forma de conocimiento -cosa que es evidentemente-, e interrogarnos por la posibilidad de una revelación y una experiencia de la eternidad (lo irreducible mismo a ese cúmulo de imágenes en el tiempo que llamamos “mundo”) surgida de otro modo. En esta perspectiva, el acento estaría puesto más sobre el sustantivo que sobre el adjetivo, pero sería radicalmente transformado por él. En efecto, no es un amor pasional el que puede motivar una suspensión del propio interés vital en favor de un desconocido, ni alguna variedad de lo que los

¹⁶ Balibar, Étienne, “Individualité et transindividualité chez Spinoza”, en P.-F. Moreau (ed.), *Architectures de la raison*, Fontenay-aux-Roses, ENS Ed., 1986.

filósofos del siglo XVIII llamaban “simpatía”. Tampoco un simple razonamiento, ni un cálculo, ni principios adquiridos que rigen la vida normal pero se desvanecen en la situación extrema donde sólo impera el mandato de sobrevivir.

Como resulta claro para el lector de su quinta parte, el acceso a la *scientia intuitiva* (expresión que únicamente aparece en E, II, 40, esc. 2) se produce según la *Ética* por vía filosófica, aunque no implica un abandono de la imaginación ni de la razón, sino más bien una integración de estos dos primeros géneros en una perspectiva más extensa e intensa, que no concierne solamente al conocimiento sino también a la vida práctica. Paolo Cristofolini¹⁷ ha sugerido que la política es el objeto propio de la ciencia intuitiva, en la medida en que se presenta como instrumento de comprensión de las *transiciones* que el hombre es capaz de producir en sí mismo en tanto naturaleza abierta y determinada -en efecto, no sabemos lo que puede un cuerpo colectivo-, y en tanto ser pensante, cuerpo que tiene ideas -*homo cogitat*.

La teoría del derecho natural no implica que los seres humanos estén condenados a las pasiones en sus formas más elementales -que el estricto realismo de Spinoza toma como ineluctable punto de partida. Por ello es que el mundo político, la sociabilidad humana en tanto ámbito de pasiones, afectos y acciones regido por las *utilitates* no es adecuada ni suficientemente aprehendido por el conocimiento universal de segundo género, sino que requiere una comprensión de su singularidad, que no es exclusivamente teórica. Esto no hace de la sociedad humana un *imperium in imperio* pero toma en cuenta su radical indeterminación desde el punto de vista del *conatus* colectivo; en otros términos: la ontología de la necesidad no es traducible en determinismo político ni en fatalismo histórico.

En ese sentido, Cristofolini propone que el *Tractatus politicus* -cuyo propósito luego de haber escrito la *Ética* de otro modo sería inexplicable- debe entenderse como una explicación de la ciencia intuitiva¹⁸. Pero la “ciencia nueva” que sería apropiada para comprender la experiencia humana en común, en cuanto singularidad en cada caso, no es sólo una ciencia política sino una

¹⁷ Cfr. Cristofolini, Paolo, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Morano, Firenze, 1987, pp. 185 y ss.

¹⁸ *Ibid.*, p. 189.

política a secas. Igual vale decir ciencia intuitiva que práctica intuitiva. Se trataría de un pensamiento que es acción -o a la inversa, la acción y la política misma como pensamiento-inmanente a los dramas singulares de la historia. Más aún, se trataría de una “ciencia” cargada de una afectividad propia, que designan los conceptos de *acquiescentia*, *generositas*, *amor*. En la medida en que “remiten al alma en cuanto que entiende”, se trata de afectos intelectuales -no equiparables a pasiones tristes como la misericordia o la conmiseración-, y por consiguiente no son ajenos a la ciencia intuitiva. Así concebida -como derrumbe de la polaridad egoísmo / altruismo-, la generosidad (en realidad deberíamos hablar de firmeza-generosidad como de un único afecto) no se comprende como una acción para o por otros sino como una acción *con* otros -donde lo central es el conjuntivo, en cuanto expresa “el deseo... de unirse a ellos [los demás hombres] por amistad” (E, IV, 37, esc. 1). Lo que hay en juego no es tanto un tránsito de las pasiones a una razón instrumental regulada por una ciencia especulativa como una transición de las pasiones a afectos activos que dotan la experiencia política de una intensidad no divorciada de la razón -una razón no moralista, e. d. que no “vitupera” la naturaleza humana que realmente existe. El propósito último de la vida común no ha de ser negativamente comprendido como una organización orientada a satisfacer las necesidades que impone el carácter finito de la condición humana, sino como desalienación de todo sentido trascendente, reapropiación de la potencia por vía colectiva, producción de transiciones hacia afectos activos que dotan a las vidas de su calidad más alta.

No obstante, el asunto que quisiéramos interrogar es el siguiente: ¿es posible concebir un acceso a ese amor intelectual por vía exclusivamente práctica, una vía que prescinda del segundo género de conocimiento, y de la misma filosofía? ¿Hay un amor intelectual de sentido puramente práctico, un amor intelectual de los simples -incluso bajo situaciones adversas e inmensamente tristes como una guerra, una opresión social o una persecución política? ¿Hay una eternidad por la práctica?

No creo que la *Ética* permita aprehender de manera inmediata un concepto semejante, pero tal vez podamos tomarlo prestado de

allí para designar con él una experiencia humana extrema como la antes evocada, y luego tornar a la *Ética* para interrogarla con su propio concepto, su mayor concepto, enriquecido por el mundo. “El esfuerzo o el deseo de conocer las cosas según el tercer género de conocimiento, no puede surgir del primer género pero sí del segundo (*non potest ex primo, at quidem ex secundo cognitionis genere*)” (E, V, 28). Es claro, el tercer género *puede* surgir del segundo. Ahora bien, ¿*puede*, también, surgir de otra forma –que no sea el conocimiento?

En primer lugar, resulta necesario distinguir el *amor intellectualis Dei* de lo que, en la proposición 15 de E V Spinoza llama *amor erga Deum* –donde Dios, considerado como naturaleza o conjunto infinito de causas, es el origen de un afecto activo que acompaña al segundo género y, por consiguiente, presupone la razón. El conocimiento de Dios, dice Spinoza, es “común a todos los hombres (*omnibus hominibus commune est*), y puede ser poseído igualmente por todos los hombres en cuanto que son de la misma naturaleza” (E, IV, 36, dem.). “Común” no significa aquí que existe de hecho actualmente en todos los seres humanos; más bien significa que no es privado ni excluyente, es decir que, por el contrario, se incrementa “mientras más hombres imaginamos (*imaginamur*) que están unidos con Dios por el mismo vínculo de amor” (E, V, 20). El amor a Dios es una “afección común”, incluso es la afección más común. La conquista de afectos comunes y afecciones comunes, al igual que la formación de nociones comunes, tiene un efecto práctico y una implicancia política. El poder de la *Mens* sobre las pasiones no requiere de la “ciencia intuitiva” sino sólo de un conocimiento adecuado que permita formar una idea clara y distinta de los afectos, a la vez que ordenarlos y concatenarlos entre sí (E, V, 20, esc.). En otros términos, “para determinar lo que la razón dicta como útil –escribe Spinoza– no hemos tenido para nada en cuenta la eternidad del alma” (E, V, 41, dem.).

La *Mens* se vuelve apta para conocer según el tercer género (es decir, apta para pasar del conocimiento adecuado y universal de los atributos de Dios al conocimiento adecuado de las cosas

singulares¹⁹) sólo en la medida en que concibe la esencia del cuerpo bajo la perspectiva de la eternidad; y sólo así experimenta que su ser no puede definirse por el tiempo ni explicarse enteramente por la duración. Pero Spinoza no presenta esa revelación de algo que no está bajo la forma del tiempo como si se tratara de una intelección individual, sino como una experiencia y un sentimiento expresados en plural: “sentimos y experimentamos que somos eternos (*sentimos, experimurque, nos aeternos esse*)” (E, V, 23, esc.). La experiencia de la eternidad involucra la pluralidad humana.

Si el spinozismo como ética de la alegría y la felicidad en la lucidez y la acción tiene sentido, lo tiene con los ojos bien abiertos frente a la realidad de un mundo sumido en la destrucción y el sometimiento de seres humanos, en deportaciones y en desapariciones de personas y culturas, en el desprecio de los otros; contra toda ideología de la alegría, tiene sentido en cuanto conciencia del inimaginable dolor. Es precisamente allí donde el amor intelectual -en la acepción que buscamos conferirle, en la dimensión que procuramos encontrar en él- tiene su origen paradójico. Paradójico, pues la alegría más alta y constante a la que son capaces de acceder el pensamiento y la acción -y que puede por ello mismo ser llamada *beatitudo*-, hunde sus raíces, por así decirlo, en la devastación. No se trata, desde luego, de una alegría perversa por la devastación; ni, mucho menos, de una evocación impotente del sufrimiento y la tristeza. Nadie como Spinoza ha sido capaz de denunciar de

¹⁹ En un pasaje de su curso de 1980-1981 en la Universidad de Vincennes, Deleuze propone la natación más bien que las matemáticas como modelo del segundo género de conocimiento -que por tanto no debe ser considerado como una forma abstracta de conocimiento sino como un *savoir faire*. Saber nadar es haber “conquistado un elemento” que permite componer mi cuerpo con el agua; un saber de la regla de composición entre dos relaciones, o más bien un arte, que no podría nunca obtenerse por el conocimiento físico-químico del agua (Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2008, pp. 425-428). Ahora bien, Deleuze no proporciona un ejemplo tan concreto del tercer género de conocimiento -no tendría ya que ver con la composición entre dos o más relaciones, sino con la esencia de un ser singular-, que podría encontrarse en la política y el arte, actividades definidas por su potencia productiva más que por la adecuación o correspondencia pasiva a un estado de cosas dado.

manera tan aguda la morbosidad en cualquiera de sus formas: intelectual, política o teológica. *Amor erga Deum*; *amor Dei intellectualis* no como indiferencia por “lo que el hombre le hace al hombre” ni a pesar del sufrimiento humano sino precisamente debido a ello, *en medio de ello*. Es allí que la filosofía mantiene su afirmación -no una promesa-: somos *in Deo*, lo que quiere decir que somos eternos. El conocimiento del tercer género no produce la eternidad misma, sino una experiencia de esa eternidad inmanente a la vida humana -como la producen asimismo el arte y la política.

El spinozismo tiene sentido como filosofía de los humildes, como instrumento de su liberación política y también, sobre todo, como confianza en su liberación espiritual -quizás es esto lo que nombra la expresión *communisme des esprits*, que Matheron emplea en la última página de su libro²⁰, o el “comunismo de las singularidades” del que hablaba Sartre hacia el final de su vida.

La liberación del miedo a la muerte que la ciencia intuitiva implica por añadidura, permite a los seres humanos acceder a una comprensión de sí mismos y de sus acciones que no puede reducirse al solo esfuerzo de conservarse, a cualquier precio, en la duración. “Nuestra salvación o felicidad, o sea nuestra libertad” se obtiene -dice Spinoza- en la experiencia de esa forma amante de conocimiento, inconvertible al racionalismo, que misteriosamente se vuelve equivalente a un “amor de Dios hacia los hombres”. También aquí, el *sive* -la “operación del *sive*”, sobre la que ha llamado la atención André Tosel- desencadena toda su potencia: *amor erga Deum, sive amor Dei erga homines* (E, V, 36, esc.). Esta equivalencia ha sido vista como una dimensión práctica que aloja la ciencia intuitiva. A la que podríamos por tanto llamar “práctica intuitiva”.

A falta de una respuesta mejor, Kertész había invocado la palabra “algo” (“algo en los seres humanos”), ante a la pregunta que indaga el comportamiento de quien renuncia a su interés mayor, que es el de su conservación, en favor de un desconocido (y que desborda lo que admite ser designado con la palabra

²⁰ *Individu et communauté chez Spinoza*, cit., p. 613.

“generosidad”). Spinoza, a su vez, escribe: “como, de todas maneras, eso que se concibe con una cierta necesidad eterna por medio de la esencia misma de Dios es algo (*aliquid*), ese algo, que pertenece a la esencia del alma, será necesariamente eterno” (E, V, 23, dem.).

Tal vez en ese pronombre indefinido al que se recurre para aludir a una cosa que no se quiere o no se puede nombrar, tal vez allí, en lo más neutro, el filósofo y los simples encuentran su lugar común, la eternidad.

